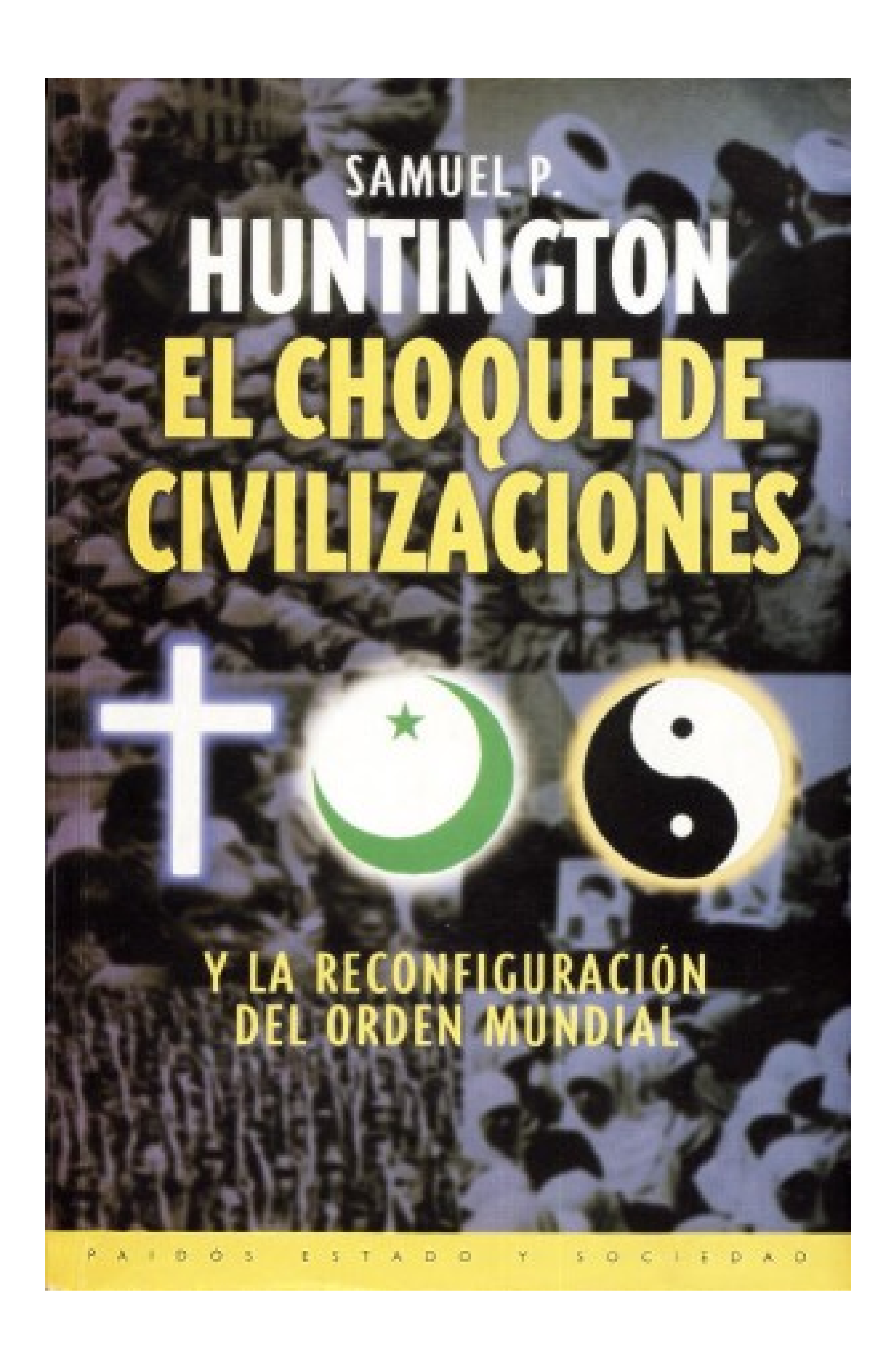

SAMUEL P.
HUNTINGTON
EL CHOQUE DE
CIVILIZACIONES
Y LA RECONFIGURACIÓN
DEL ORDEN MUNDIAL
PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

SOLAPA

El presente libro, basado en un influyente artículo que “ha configurado la totalidad de los debates políticos de estos últimos años” (*Foreign Policy*), es un informe incisivo y profético, en la línea del Francis Fukuyama de *El fin de la historia*, sobre las distintas formas adoptadas por la política mundial tras la caída del comunismo.
La fuente fundamental de conflictos en el universo posterior a la guerra fría, según Huntington, no tiene raíces ideológicas o económicas, sino más bien culturales: “El choque de civilizaciones dominará la política a escala mundial; las líneas divisorias entre las civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro”. Y, a medida que la gente se vaya definiendo por su etnia o su religión, Occidente se encontrará más y más enfrentado con civilizaciones no occidentales que rechazarán frontalmente sus más típicos ideales: la democracia, los derechos humanos, la libertad, la soberanía de la ley y la separación entre la Iglesia y el Estado.
Así, Huntington —al tiempo que presenta un futuro lleno de conflictos, gobernado por unas relaciones internacionales abiertamente “desoccidentalizadas” — acaba recomendando un más sólido conocimiento de las civilizaciones no occidentales, con el fin, paradójicamente, de potenciar al máximo la influencia occidental, ya sea a través del fortalecimiento de las relaciones entre Rusia y Japón, del aprovechamiento de las diferencias existentes entre los estados islámicos o del mantenimiento de la superioridad militar en el este y el sudeste asiáticos.



Samuel P. Huntington es profesor de Ciencias Políticas y director del John M. Olin Institute for Strategic Studies de la Universidad de Harvard.
En 1970 fundó la revista Foreign Policy, de la que fue coeditor hasta 1977, año en el que entró a formar parte del Consejo de Seguridad Nacional de la Casa Blanca, manteniéndose en ese puesto hasta 1978. Miembro de la Presidential Task Force on International Development (1969-1970), de la Commission on the United States-Latin American Relations (1974-1976) y de la Commission on Integrated Long-Term Strategy (1986-1988), así como presidente del Defense and Arms Control Study Group of the Democratic Advisory Council (1974-1976), es autor de libros como *The soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations* (1975), *The Common Defense: Strategy Programs in National Politics* (1961), *El orden político en las sociedades en cambio* (1968) o *La tercera ola* (1991), los dos últimos también publicados por Paidós.

Samuel P. Huntington

El choque de civilizaciones

y la reconfiguración del orden mundial

Paidós
Buenos Aires - Barcelona – México

Título original: *The clash of civilizations and the remaking of world order*
Publicado en inglés por Simon & Shuster, Nueva York

Traducción: José Pedro Tosaus Abadía
Revisión técnica de Rafael Grasa
Cubierta de Víctor Viano

327:820-4(73) Huntington, Samuel P.
HUN El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial.-
1ª ed. 4 ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2001
432 p. ; 24 x 16 cm.- (Estado y Sociedad)

Traducción de: José Pedro Tosaus Abadía

ISBN 950-12-5429-1

I. Título – 1. Política Mundial - Ensayo

la. edición en la Argentina, 1997
la. reimpresión, 1997
2a. reimpresión, 2000
3a. reimpresión, 2001
4a. reimpresión, 2001

Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: literaria@editorialpaidos.com.ar
Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí 92, Barcelona
Editorial Paidós Mexicana SA
Rubén Darío 118, México D.F.

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Verlap S.A.
Comandante Spurr 653, Avellaneda, en octubre de 2001
Tirada: 2000 ejemplares

ISBN 950-12-5429-1

A *Nancy*,

que ha soportado «el choque» con una sonrisa

SUMARIO

Primera parte
UN MUNDO DE CIVILIZACIONES

Segunda parte
EL CAMBIANTE EQUILIBRIO DE LAS CIVILIZACIONES

Tercera parte
EL ORDEN EMERGENTE DE LAS CIVILIZACIONES

Cuarta parte
CHOQUES DE CIVILIZACIONES

Quinta parte
EL FUTURO DE LAS CIVILIZACIONES

PREFACIO

En el verano de 1993, la revista *Foreign Affairs* publicó un artículo mío titulado «The Clash of Civilizations?». Dicho artículo, según los editores de *Foreign Affairs*, ha suscitado más discusión en estos tres años que ningún otro artículo que hubieran publicado desde los años cuarenta. Desde luego, ha provocado más debate en estos tres años que ninguna otra cosa que yo haya escrito. Las reacciones y comentarios han llegado de todos los continentes y de multitud de países. Las actitudes de la gente variaban: unos estaban impresionados, otros intrigados, escandalizados, asustados o perplejos ante mi tesis de que la dimensión fundamental y más peligrosa de la política global que está surgiendo sería el conflicto entre grupos de civilizaciones diferentes. Prescindiendo de otros posibles efectos, el artículo tocó una fibra sensible en personas de todas las civilizaciones.

Dado el interés suscitado por dicho artículo, las tergiversaciones de que ha sido objeto y la controversia que ha provocado, me pareció deseable un examen más a fondo de los problemas que planteaba. Una forma constructiva de plantear una pregunta es formular una hipótesis. El artículo, cuyo título terminaba con un signo de interrogación que por lo general pasó inadvertido, fue un esfuerzo en esa dirección. El presente libro es un esfuerzo por proporcionar una respuesta más completa, profunda y minuciosamente documentada a la pregunta del artículo. Aquí intento explicar con detalle, clarificar, complementar y, a veces, modificar los temas expuestos en el artículo, así como desarrollar muchas ideas y exponer muchas cuestiones que no se trataron en él o se tocaron sólo de pasada. Entre éstas se encuentran: el concepto de civilización; la cuestión de la existencia o no de una civilización universal; la relación entre poder y cultura; el cambiante equilibrio de poder entre las civilizaciones; la indigenización cultural en las sociedades no occidentales; la estructura política de las civilizaciones; los conflictos generados por el universalismo occidental, el proselitismo musulmán y la autoafirmación china; las reacciones que tienden a contrapesar el aumento del poderío chino y las que intentan seguir su estela; las causas y dinámica de las guerras de línea de fractura; y el futuro de Occidente y de un mundo de civilizaciones. Un tema importante ausente del artículo atañe al impacto decisivo del crecimiento demográfico en la inestabilidad y el equilibrio del poder. Un segundo tema sumamente importante no tratado en el artículo se sintetiza en el título del libro y en su frase final: «...los choques de civilizaciones son la mayor amenaza para la paz mundial; un orden internacional basado en las civilizaciones es la garantía más segura contra una guerra mundial».

El presente libro no es, ni pretende ser, una obra de ciencias sociales. Intenta ser más bien una interpretación de la evolución de la política global tras la guerra fría. Aspira a ofrecer una estructura, un paradigma, para ver la política global, que sea

válida para los estudiosos y útil para los decisores políticos. La piedra de toque de su validez y utilidad no es si da cuenta de todo lo que está aconteciendo en la política global. Evidentemente, no da cuenta de todo. Su piedra de toque es si proporciona un filtro más válido y útil que cualquier filtro paradigmático análogo a la hora de considerar las nuevas circunstancias internacionales. Además, ningún paradigma es válido eternamente. Aunque una aproximación desde el punto de vista de la civilización puede ser útil para entender la política global a finales del siglo XX y principios del XXI, esto no significa que hubiera sido igualmente útil a mediados del siglo XX ni que lo vaya a ser a mediados del XXI.

Las ideas que acabaron convirtiéndose en el artículo y en este libro se expresaron públicamente por vez primera en una Conferencia Bradley en el American Enterprise Institute de Washington, en octubre de 1992; se expusieron después en una monografía preparada para el proyecto del Olin Institute sobre «El cambiante entorno de la seguridad y los intereses nacionales estadounidenses», que fue posible gracias a la Fundación Smith Richardson. Tras la publicación del artículo, me vi enfrascado en innumerables seminarios y encuentros centrados en «el choque», por todos los Estados Unidos, con grupos de académicos, de funcionarios del gobierno y del mundo de los negocios, entre otros. Además, tuve la dicha de poder participar en debates sobre el artículo y su tesis en muchos otros países, entre ellos Alemania, Arabia Saudí, Argentina, Bélgica, China, Corea, España, Francia, Gran Bretaña, Japón, Luxemburgo, Rusia, Singapur, Sudáfrica, Suecia, Suiza y Taiwán. Dichos debates me pusieron en contacto con todas las grandes civilizaciones salvo el hinduismo y me fueron muy útiles las visiones y perspectivas de quienes participaron en ellos. En 1994 y 1995 impartí un seminario en Harvard sobre la naturaleza del período de posguerra fría, y los comentarios siempre enérgicos y a veces absolutamente críticos que los estudiantes hicieron sobre mis ideas fueron un estímulo adicional. Mi labor en la confección de este libro se benefició también grandemente del entorno universitario y sustentador del John M. Olin Institute for Strategic Studies y del Center for International Affairs de Harvard.

Michael C. Desch, Robert O. Keohane, Fareed Zakaria y R. Scott Zimmerman leyeron íntegramente el manuscrito y sus comentarios permitieron importantes mejoras tanto de contenido como de organización. Durante el tiempo que duró la redacción de este libro, Scott Zimmerman me proporcionó además una asistencia en la investigación indispensable; sin su ayuda activa, experta y dedicada, este libro no se habría podido terminar cuando se terminó. Nuestros ayudantes Peter Jun y Christiana Briggs, estudiantes de licenciatura, también cooperaron de forma constructiva. Grace de Magistris mecanografió los primeros fragmentos del manuscrito y Carol Edwards, con gran empeño y magnífica eficiencia, rehizo el manuscrito tantas veces que debe saber trozos largos casi de memoria. Denise Shannon y Lynn Cox, en Georges Borchardt, y Robert Asahina, Robert Bender y Johanna Li, en Simon and Schuster, han guiado el manuscrito con buen humor y profesionalidad a lo largo del proceso de publicación. Estoy inmensamente agradecido a todas estas personas por su ayuda en la tarea de dar a luz este libro. Ellos han conseguido que sea mucho mejor de lo que hubiera sido en otras circunstancias, aunque el único responsable de las deficiencias que aún persisten soy yo.

El trabajo que he realizado en este libro fue posible gracias al apoyo financiero de la Fundación John M. Olin y la Fundación Smith Richardson. Sin su asistencia, la terminación del libro se habría retrasado años; agradezco mucho el respaldo generoso que han brindado a este esfuerzo. Mientras otras fundaciones se han centrado cada vez más en cuestiones de ámbito nacional, Olin y Smith Richardson merecen vivos elogios por mantener su interés y su apoyo al trabajo sobre la guerra, la paz y la seguridad nacional e internacional.

S. P. H.

Primera parte

UN MUNDO DE CIVILIZACIONES

Capítulo 1

LA NUEVA ERA EN LA POLÍTICA MUNDIAL

BANDERAS E IDENTIDAD CULTURAL

El 3 de enero de 1992 tuvo lugar una reunión de especialistas rusos y estadounidenses en el salón de actos de un edificio oficial de Moscú. Dos semanas antes la Unión Soviética había dejado de existir y la Federación Rusa se había convertido en país independiente. Como consecuencia de ello, la estatua de Lenin que antes decoraba el escenario del salón había desaparecido, y en su lugar se podía ver ahora la bandera de la Federación Rusa desplegada sobre la pared delantera. El único problema, comentó un estadounidense, era que habían colgado la bandera al revés. Después de que se les hizo notar este detalle, los anfitriones rusos enmendaron el error de forma rápida y silenciosa durante el primer descanso.

Los años que siguieron a la guerra fría fueron testigos del alborear de cambios espectaculares en las identidades de los pueblos, y en los símbolos de dichas identidades. Consiguientemente, la política global empezó a reconfigurarse en torno a lineamientos culturales. Las banderas al revés eran un signo de la transición, pero, cada vez más, ondean altas y al derecho, y tanto los rusos como otros pueblos se movilizan y caminan resueltamente tras éstos y otros símbolos de sus nuevas identidades culturales.

El 18 de abril de 1994, en Sarajevo, 2.000 personas se manifestaron agitando las banderas de Arabia Saudí y Turquía. Al hacer ondear esas enseñas, en lugar de las banderas de la ONU, la OTAN o de los Estados Unidos, estos ciudadanos de Sarajevo se identificaban con sus correligionarios musulmanes y decían al mundo quiénes eran sus auténticos amigos y quiénes no lo eran tanto.

El 16 de octubre de 1994, en Los Ángeles, 70.000 personas desfilaron bajo «un mar de banderas mexicanas» protestando contra la proposición 187, un proyecto de ley sometido a referéndum que negaba muchas prestaciones estatales a los inmigrantes ilegales y a sus hijos. ¿Por qué «van por la calle con banderas mexicanas y exigiendo que este país les dé una educación gratuita?», preguntaban los observadores. «Deberían hacer ondear la bandera estadounidense.» Dos semanas después, otros manifestantes desfilaban por las calles llevando una bandera estadounidense... al revés. Estos despliegues de banderas aseguraron la victoria a la proposición 187, que fue aprobada por el 59 % de los votantes californianos.

En el mundo de la posguerra fría, las banderas son importantes, y también otros símbolos de identidad cultural, entre ellos las cruces, las medias lunas, e incluso los modos de cubrirse la cabeza, porque la cultura tiene importancia, y la identidad cultural es lo que resulta más significativo para la mayoría de la gente. Las personas

están descubriendo identidades nuevas, pero a menudo también viejas, y caminan resueltamente bajo banderas nuevas, pero con frecuencia también viejas, que conducen a guerras con enemigos nuevos, pero a menudo también viejos.

El demagogo nacionalista veneciano que aparece en la novela de Michael Dibdin, *Dead Lagoon*, expresaba bien una severa *Weltanschauung* de esta nueva era: «No puede haber verdaderos amigos sin verdaderos enemigos. A menos que odiemos lo que no somos, no podemos amar lo que somos. Estas son las viejas verdades que vamos descubriendo de nuevo dolorosamente tras más de un siglo de hipocresía sentimental. ¡Quienes las niegan niegan a su familia, su herencia, su cultura, su patrimonio y a sí mismos! No se les perdonará fácilmente». La funesta verdad de estas viejas verdades no puede ser ignorada por hombres de Estado e investigadores. Para los pueblos que buscan su identidad y reinventan la etnicidad, los enemigos son esenciales, y las enemistades potencialmente más peligrosas se darán a lo largo de las líneas de fractura existentes entre las principales civilizaciones del mundo.

El tema central de este libro es el hecho de que la cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades civilizacionales, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la posguerra fría. Las cinco partes de este libro exponen detalladamente corolarios de esta proposición principal.

Primera parte: por primera vez en la historia, la política global es a la vez multipolar y multicivilizacional; la modernización económica y social no está produciendo ni una civilización universal en sentido significativo, ni la occidentalización de las sociedades no occidentales.

Segunda parte: el equilibrio de poder entre civilizaciones está cambiando: Occidente va perdiendo influencia relativa, las civilizaciones asiáticas están aumentando su fuerza económica, militar y política, el islam experimenta una explosión demográfica de consecuencias desestabilizadoras para los países musulmanes y sus vecinos, y las civilizaciones no occidentales reafirman por lo general el valor de sus propias culturas.

Tercera parte: está surgiendo un orden mundial basado en la civilización; las sociedades que comparten afinidades culturales cooperan entre sí; los esfuerzos por hacer pasar sociedades de una civilización a otra resultan infructuosos; y los países se agrupan en torno a los Estados dirigentes o centrales de sus civilizaciones.

Cuarta parte: las pretensiones universalistas de Occidente le hacen entrar cada vez más en conflicto con otras civilizaciones, de forma más grave con el islam y China, mientras que, en el plano local, las guerras en las líneas de fractura, sobre todo entre musulmanes y no musulmanes, generan «la solidaridad de los países afines», la amenaza de escalada y, por tanto, los esfuerzos por parte de los Estados centrales para detener dichas guerras.

Quinta parte: la supervivencia de Occidente depende de que los estadounidenses reafirmen su identidad occidental y los occidentales acepten su civilización como única y no universal, así como de que se unan para renovarla y preservarla frente a los ataques procedentes de sociedades no occidentales. Evitar una guerra mundial entre

civilizaciones depende de que los líderes mundiales acepten la naturaleza de la política global, con raíces en múltiples civilizaciones, y cooperen para su mantenimiento.

UN MUNDO MULTIPOLAR Y MULTICIVILIZACIONAL

En el mundo de posguerra fría, por primera vez en la historia, la política global se ha vuelto multipolar y multicivilizacional. Durante la mayor parte de la existencia de la humanidad, los contactos entre civilizaciones fueron intermitentes o inexistentes. Después, con el comienzo de la era moderna, hacia el año 1500 d.C., la política global adoptó dos dimensiones. Durante más de cuatrocientos años, los Estados-nación de Occidente —Gran Bretaña, Francia, España, Austria, Prusia, Alemania y los Estados Unidos, entre otros— constituyeron un sistema internacional multipolar dentro de la civilización occidental, e interactuaron, compitieron y se hicieron la guerra unos a otros. Al mismo tiempo, las naciones occidentales también se expandieron, conquistando, colonizando o influyendo de forma decisiva en todas las demás civilizaciones (mapa 1.1). Durante la guerra fría, la política global se convirtió en bipolar, y el mundo quedó dividido en tres partes. Un grupo de sociedades, en su mayor parte opulentas y democráticas, encabezado por los Estados Unidos, se enzarzó en una rivalidad ideológica, política, económica y, a veces, militar generalizada con un grupo de sociedades comunistas más pobres, asociadas a la Unión Soviética y encabezadas por ella. Gran parte de este conflicto tuvo lugar fuera de estos dos campos, en el Tercer Mundo, formado por lo general por países pobres, carentes de estabilidad política, recién independizados y que se declaraban no alineados (mapa 1.2).

A finales de los años ochenta, el mundo comunista se desplomó y el sistema internacional de la guerra fría pasó a ser historia. En el mundo de la posguerra fría, las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas; son culturales. Personas y naciones están intentando responder a la pregunta más básica que los seres humanos pueden afrontar: ¿quiénes somos? Y la están respondiendo en la forma tradicional en que los seres humanos la han contestado, haciendo referencia a las cosas más importantes para ellos. La gente se define desde el punto de vista de la genealogía, la religión, la lengua, la historia, los valores, costumbres e instituciones. Se identifican con grupos culturales: tribus, grupos étnicos, comunidades religiosas, naciones y, en el nivel más alto, civilizaciones. La gente usa la política no sólo para promover sus intereses, sino también para definir su identidad. Sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quiénes estamos.

Los Estados-nación siguen siendo los actores principales en los asuntos mundiales. Su conducta está determinada, como en el pasado, por la búsqueda de poder y riqueza, pero también por preferencias, coincidencias y diferencias culturales. Los agrupamientos más importantes de Estados ya no son los tres bloques de la guerra fría, sino más bien las siete u ocho civilizaciones principales del mundo (mapa 1.3). Las sociedades no occidentales, particularmente en el este de Asia, están

desarrollando su riqueza económica y sentando las bases de un poderío militar y una influencia política mayores. A medida que su poder y confianza en sí mismas aumentan, las sociedades no occidentales van afirmando cada vez más sus propios valores culturales y rechazan los que les «impone» Occidente. El «sistema internacional del siglo XXI», ha señalado Henry Kissinger, «...incluirá al menos seis grandes potencias —los Estados Unidos, Europa, China, Japón, Rusia y, probablemente, la India— así como multitud de países de tamaño medio y más pequeños».[1] Las seis grandes potencias de Kissinger pertenecen a cinco civilizaciones diferentes, y además hay importantes Estados islámicos cuya posición estratégica, gran número de habitantes y/o recursos petrolíferos les convierten en influyentes en los asuntos mundiales. En este nuevo mundo, la política local es la política de la etnicidad; la política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de las civilizaciones.

En este nuevo mundo, los conflictos más generalizados, importantes y peligrosos no serán los que se produzcan entre clases sociales, ricos y pobres u otros grupos definidos por criterios económicos, sino los que afecten a pueblos pertenecientes a diferentes entidades culturales. Dentro de las civilizaciones tendrán lugar guerras tribales y conflictos étnicos. Sin embargo, la violencia entre Estados y grupos procedentes de civilizaciones diferentes puede aumentar e intensificarse cuando otros Estados y grupos pertenecientes a esas mismas civilizaciones acudan en apoyo de sus «países afines».[2] El sangriento choque entre clanes en Somalia no supone ninguna amenaza de conflicto más amplio. El sangriento choque entre tribus en Ruanda tiene consecuencias para Uganda, Zaire y Burundi, pero no mucho más. Los choques sangrientos entre civilizaciones en Bosnia, el Cáucaso, Asia Central o Cachemira se podrían convertir en grandes guerras. En los conflictos yugoslavos, Rusia proporcionó apoyo diplomático a los serbios, y Arabia Saudí, Turquía, Irán y Libia aportaron dinero y armas a los bosnios, no por razones ideológicas, de política de influencia o de interés económico, sino debido a su parentesco cultural. «Los conflictos culturales», ha observado Vaclav Havel, «van en aumento y son más peligrosos hoy que en cualquier otro momento de la historia», y Jacques Delors coincidía en que «los futuros conflictos estarán provocados por factores culturales, más que económicos o ideológicos».[3] Y los conflictos culturales más peligrosos son los que se producen a lo largo de las líneas divisorias existentes entre las civilizaciones.

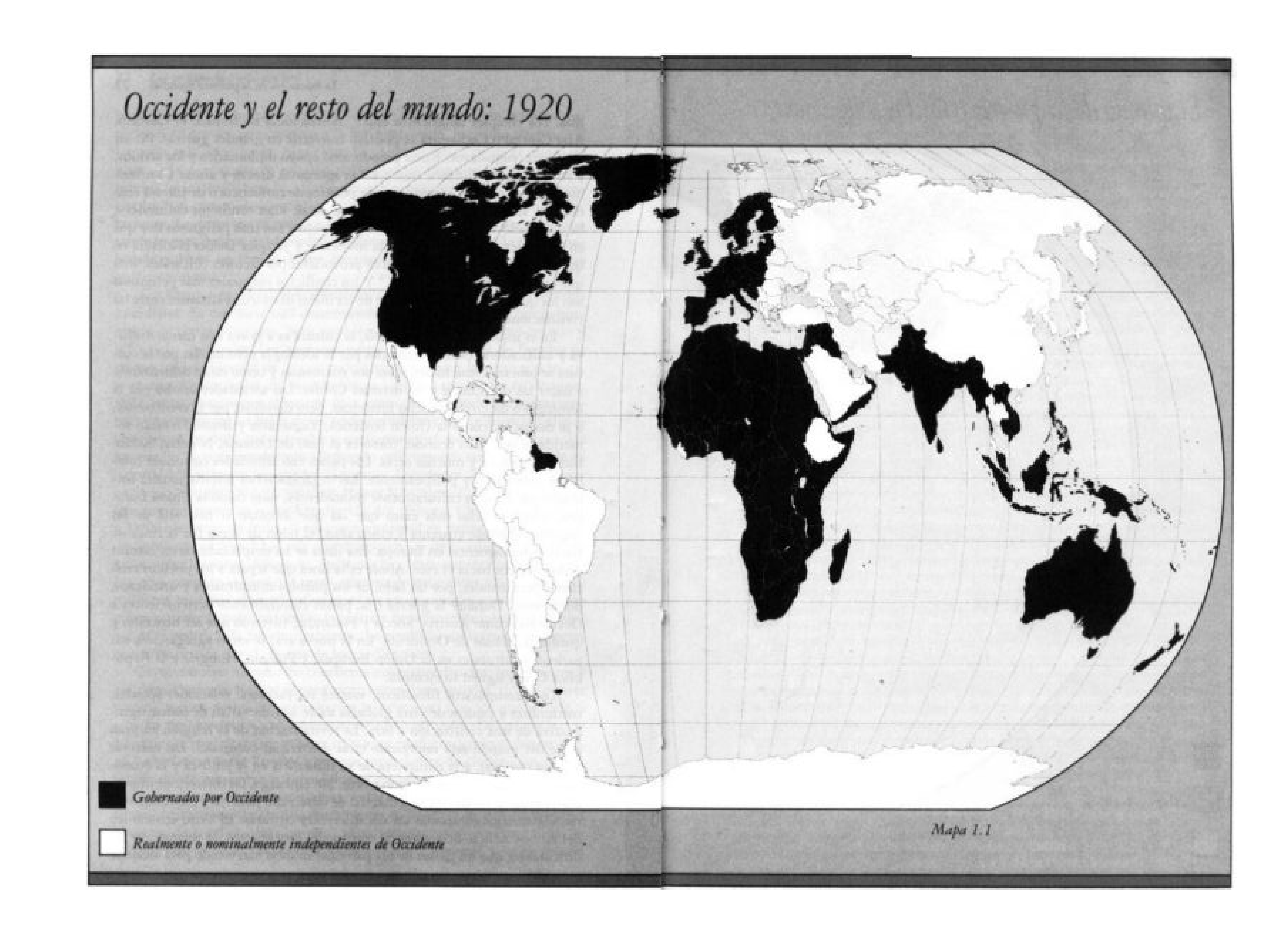
En el mundo de posguerra fría, la cultura es a la vez una fuerza divisiva y unificadora. Gentes separadas por la ideología pero unidas por la cultura se juntan, como hicieron las dos Alemanias y como están comenzando a hacer las dos Coreas y las diversas Chinas. Las sociedades unidas por la ideología o las circunstancias históricas, pero divididas por la civilización, o se deshacen (como la Unión Soviética, Yugoslavia y Bosnia) o están sometidas a una gran tensión, como es el caso de Ucrania, Nigeria, Sudán, India, Sri Lanka y muchas otras. Los países con afinidades culturales colaboran económica y políticamente. Las organizaciones internacionales formadas por Estados culturalmente coincidentes, tales como la Unión Europea, tienen mucho más éxito que las que intentan ir más allá de las culturas. Durante cuarenta y cinco años, el telón de acero fue la línea de fractura fundamental en Europa. Esa línea se ha desplazado varios cientos de kilómetros hacia el este. Ahora

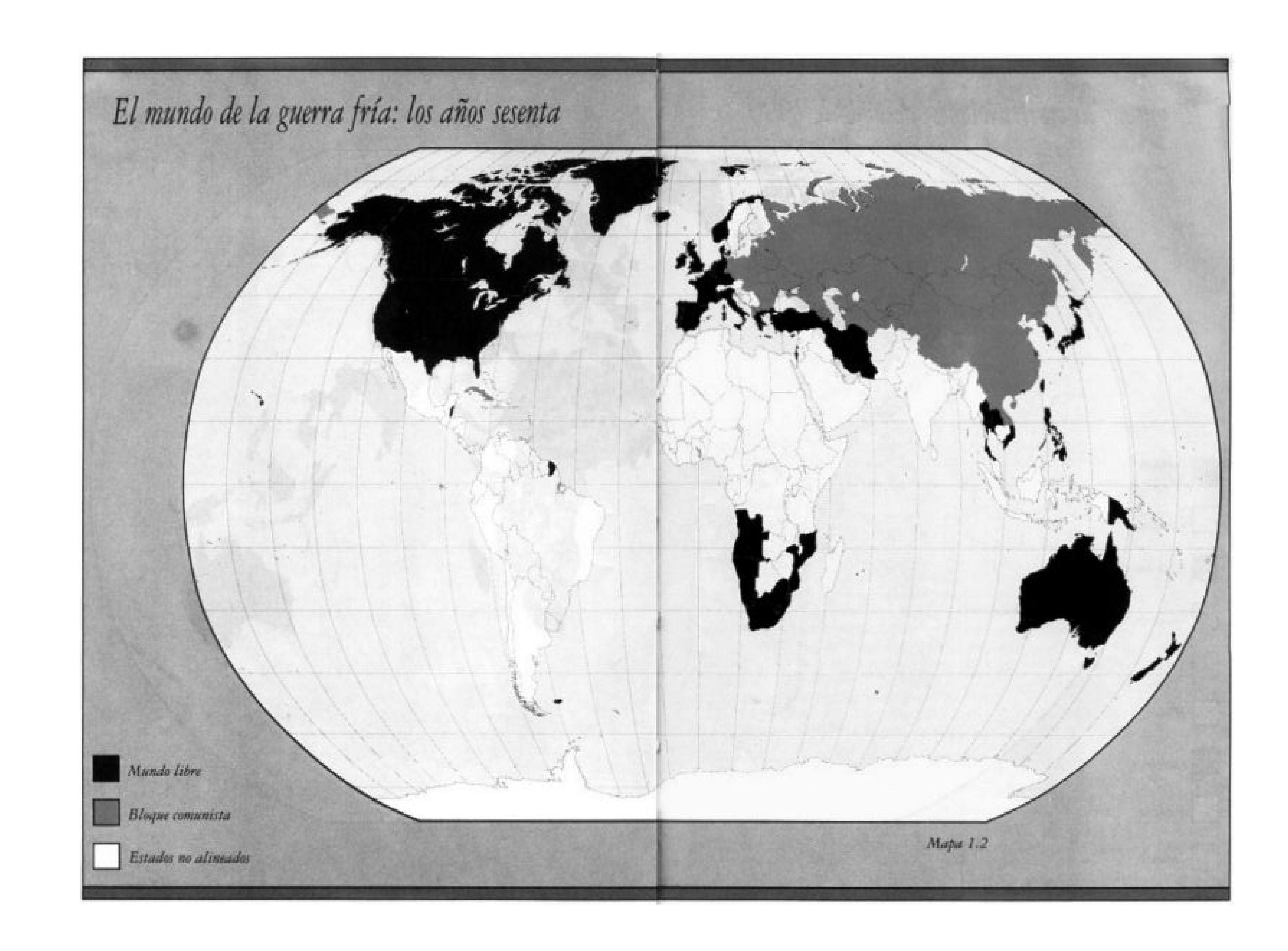
es la línea que separa a los pueblos cristianos occidentales, por un lado, de los pueblos musulmanes y ortodoxos, por el otro. Durante la guerra fría, países culturalmente pertenecientes a Occidente, como Austria, Suecia y Finlandia, tuvieron que ser neutrales y quedar separados de Occidente. En la nueva era, se están agregando a sus parientes culturales en la Unión Europea, y Polonia, Hungría y la República Checa siguen su ejemplo.

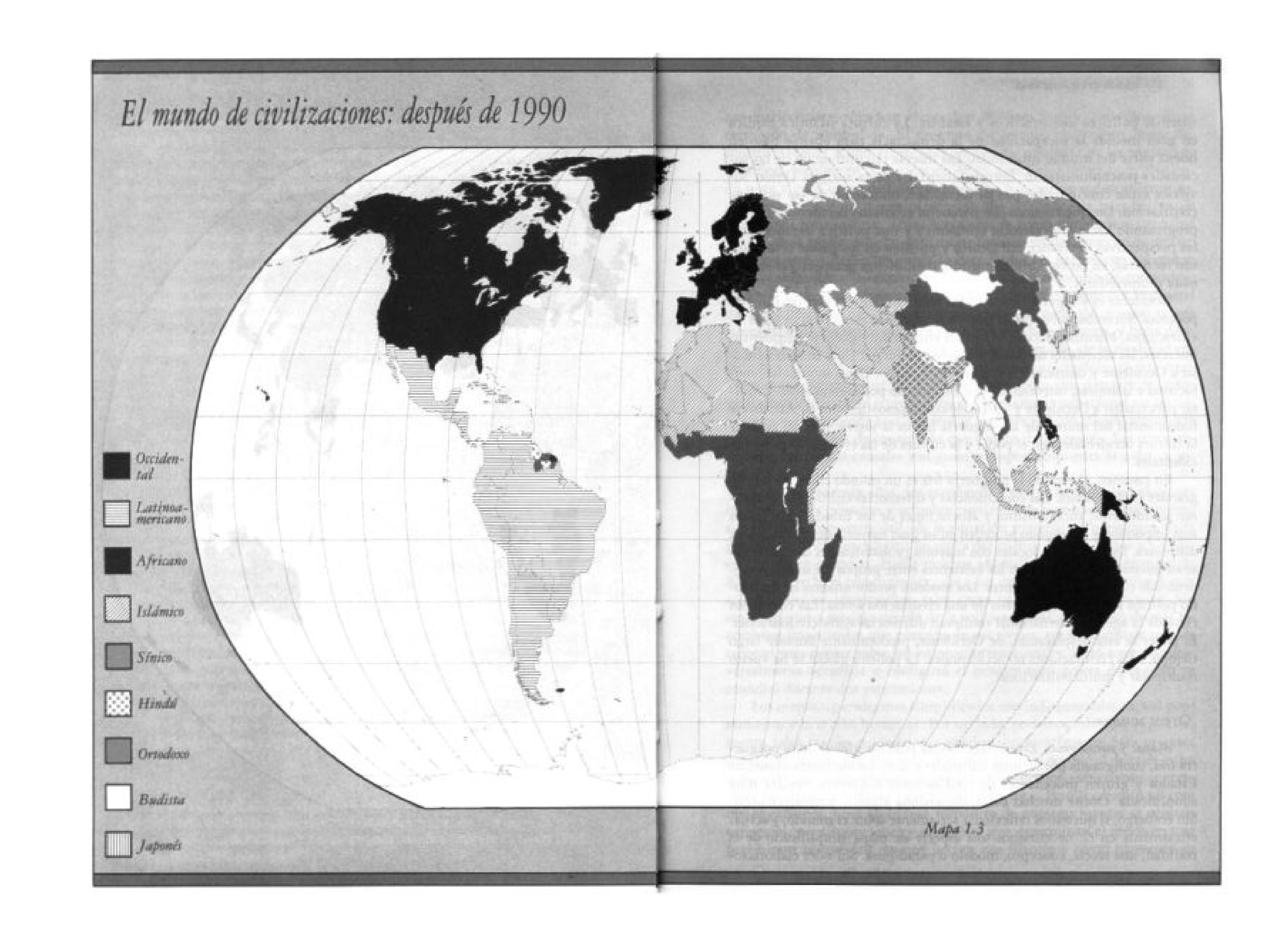
Los presupuestos filosóficos, valores subyacentes, relaciones sociales, costumbres y puntos de vista globales sobre la vida varían de forma significativa de una civilización a otra. La revitalización de la religión en gran parte del mundo está reforzando estas diferencias culturales. Las culturas pueden cambiar, y la naturaleza de su influencia en la política y la economía puede variar de un período a otro. Sin embargo, las diferencias importantes entre civilizaciones en materia de desarrollo político y económico están claramente enraizadas en sus diferentes culturas. El éxito económico del este de Asia se origina en la cultura del este asiático, lo mismo que las dificultades que los países de esa parte del mundo han tenido para alcanzar sistemas políticos democráticos y estables. La cultura islámica explica en gran medida la incapacidad de la democracia para abrirse paso en buena parte del mundo musulmán. Las nuevas circunstancias de las sociedades poscomunistas de Europa Oriental y de la antigua Unión Soviética están configuradas por su identidad, marcada a su vez por una civilización. Las que cuentan con herencias cristianas occidentales están progresando hacia el desarrollo económico y una política democrática; las perspectivas de avance económico y político en los países ortodoxos son inciertas; en las repúblicas musulmanas, dichas perspectivas no son nada prometedoras.

Occidente es y seguirá siendo en los años venideros la civilización más poderosa. Sin embargo, su poder está declinando con respecto al de otras civilizaciones. Mientras Occidente intenta afirmar sus valores y defender sus intereses, las sociedades no occidentales han de elegir. Unas intentan emular a Occidente y unirse a él o «subirse a su carro». Otras sociedades, confucianas e islámicas, intentan expandir su propio poder económico y militar para resistir a Occidente y «hacer de contrapeso» frente a él. Así, un eje fundamental del mundo de la posguerra fría es la interacción del poder y la cultura occidentales con el poder y la cultura de las civilizaciones no occidentales.

En resumen, el mundo la posguerra fría es un mundo con siete u ocho grandes civilizaciones. Las coincidencias y diferencias culturales configuran los intereses, antagonismos y asociaciones de los Estados. Los países más importantes del mundo proceden en su gran mayoría de civilizaciones diferentes. Los conflictos locales con mayores probabilidades de convertirse en guerras más amplias son los existentes entre grupos y Estados procedentes de civilizaciones diferentes. Los modelos predominantes de desarrollo político y económico difieren de una civilización a otra. Las cuestiones clave de la agenda internacional conllevan diferencias entre civilizaciones. El poder se está desplazando, de Occidente, predominante durante largo tiempo, a las civilizaciones no occidentales. La política global se ha vuelto multipolar y multicivilizacional.


Occidente y el resto del mundo: 1920
Gobernados por Occidente
Realmente o nominalmente independientes de Occidente
Mapa 1.1


El mundo de la guerra fría: los años sesenta
Mundo libre
Bloque comunista
Estados no alineados
Mapa 1.2


El mundo de civilizaciones: después de 1990
Occidental
Latinoamericano
Africano
Islámico
Sínico
Hindú
Ortodoxo
Budista
Japonés
Mapa 1.3

Mapas y paradigmas. Esta imagen de la política global de la posguerra fría, configurada por factores culturales y que supone interacciones de Estados y grupos procedentes de civilizaciones diferentes, resulta muy simplificada. Omite muchas cosas, distorsiona algunas y oscurece otras. Sin embargo, si queremos reflexionar seriamente sobre el mundo, y actuar eficazmente en él, necesitamos una especie de mapa simplificado de la realidad, una teoría, concepto, modelo o paradigma. Sin tales elaboraciones intelectuales, sólo hay, como dijo William James, «una floreciente confusión de zumbidos». El progreso intelectual y científico, como demostró Thomas Kuhn en su obra clásica *La estructura de las revoluciones científicas,* consiste en la sustitución de un paradigma, que ha ido perdiendo poco a poco capacidad para explicar hechos nuevos o descubiertos recientemente, por un nuevo paradigma que da cuenta de tales hechos de forma más satisfactoria. «Para ser aceptada como paradigma», escribió Kuhn, «una teoría debe parecer mejor que sus rivales, pero no es preciso que explique, y de hecho nunca lo hace, todos los hechos con los que se puede confrontar.»[4] «Encontrar el camino en un territorio desconocido», escribió también acertadamente John Lewis Gaddis, «exige por lo general un mapa de algún tipo. La cartografía, como la cognición misma, es una simplificación necesaria que nos permite ver dónde estamos, y hacia dónde nos dirigimos.» La imagen, propia de la guerra fría, de la rivalidad entre superpotencias fue, como señala este autor, un modelo de este tipo, formulado primeramente por Harry Truman como «un ejercicio de cartografía geopolítica que representaba el panorama internacional en términos que todo el mundo podía entender, preparando con ello el camino a la compleja estrategia de contención que pronto iba a seguir». Las cosmovisiones y las teorías causales son guías indispensables para la política internacional.[5]

Durante cuarenta años, los estudiosos y practicantes de las relaciones internacionales pensaron y actuaron partiendo de esta imagen sumamente simplificada, pero muy útil, de la situación mundial, el paradigma de la guerra fría. Dicho paradigma no podía dar cuenta de todo lo que acontecía en la política mundial. Había muchas anomalías, por usar el término de Kuhn, y a veces el paradigma cegaba a los investigadores y estadistas ante acontecimientos importantes, tales como la ruptura chino-soviética. Sin embargo, como modelo simple de la política global, daba razón de más fenómenos importantes que ninguna de sus rivales, era un punto de partida esencial para pensar sobre los asuntos internacionales, llegó a ser casi universalmente aceptada y configuró el pensamiento acerca de la política mundial durante dos generaciones.

Los mapas o paradigmas simplificados son indispensables para el pensamiento y la acción humanos. Por un lado, podemos formular explícitamente tales teorías o modelos y usarlos conscientemente para orientar nuestra conducta. Por otro lado, podemos negar la necesidad de tales guías y suponer que sólo actuaremos partiendo de hechos «objetivos» concretos, considerando cada caso «según sus méritos». Pero si creemos tal cosa nos engañamos, pues en lo más recóndito de nuestras mentes se ocultan supuestos, predisposiciones y prejuicios que determinan el modo en que

percibimos la realidad, en qué hechos nos fijamos y cómo juzgamos su importancia y valor. Necesitamos modelos explícitos o implícitos a fin de poder:

1. ordenar la realidad y hacer generalizaciones acerca de ella;
2. entender las relaciones causales entre fenómenos;
3. prever y, si tenemos suerte, predecir acontecimientos futuros;
4. distinguir lo que es importante de lo que no lo es; y
5. indicarnos qué pasos debemos dar para lograr nuestros objetivos.

Cada modelo o mapa es una abstracción y será más útil para unos fines que para otros. Un mapa de carreteras nos indica cómo llegar con un coche de A a B, pero no será muy útil si estamos pilotando un avión; en este caso necesitaremos un mapa que destaque los aeródromos, radiofaros, rutas aéreas y la topografía. Pero, sin mapa estaremos perdidos. Cuanto más detallado es un mapa, más exactamente reflejará la realidad. Sin embargo, para muchos propósitos un mapa sumamente detallado no será útil. Si deseamos ir de una gran ciudad a otra por una importante autopista, no necesitamos, y hasta puede resultarnos confuso, un mapa que incluya mucha información no relacionada con el transporte por carretera y en el que las autopistas importantes estén perdidas en una masa compleja de carreteras secundarias. Un mapa, por otra parte, que contuviera sólo una autopista omitiría gran parte de la realidad y limitaría nuestra capacidad para encontrar rutas alternativas si dicha autopista estuviera cortada por un accidente grave. Dicho brevemente, necesitamos un mapa que represente la realidad y al mismo tiempo la simplifique de la forma que mejor se ajuste a nuestros propósitos. Al final de la guerra fría, se propusieron varios mapas o paradigmas de la política mundial.

Un solo mundo: euforia y armonía. Un paradigma profusamente formulado se basaba en la suposición de que el final de la guerra fría significaba el final de todo conflicto importante en la política global y el comienzo de un mundo relativamente armonioso. De este modelo, la formulación más analizada fue la tesis del «final de la historia», propuesta por Francis Fukuyama.[*] «Puede que estemos asistiendo», sostenía Fukuyama, «...al final de la historia como tal: esto es, al punto final de la evolución ideológica del género humano y a la universalización de la democracia liberal occidental como forma de gobierno humano definitiva.» Desde luego, decía, se pueden dar algunos conflictos en lugares del Tercer Mundo, pero el conflicto a escala planetaria ha terminado, y no sólo en Europa. «Es precisamente en el mundo no europeo» donde han tenido lugar los grandes cambios, particularmente en China y la Unión Soviética. La guerra de ideas ha terminado. Puede que todavía existan adeptos del marxismo-leninismo «en lugares como Managua, Pyongyang y Cambridge, Massachusetts», pero en conjunto la democracia liberal ha triunfado. El futuro no se consagrará a grandes y estimulantes luchas sobre ideas, sino más bien a resolver problemas económicos y técnicos triviales. Y con cierta tristeza concluía: todo será bastante aburrido.[6]

---

[*] En el capítulo 3 se analiza un argumento paralelo basado, no en el final de la guerra fría, sino en tendencias económicas y sociales que a largo plazo producirían una «civilización universal».

Las expectativas de armonía eran ampliamente compartidas. Los líderes políticos e intelectuales exponían perspectivas parecidas. El muro de Berlín había caído, los regímenes comunistas se habían derrumbado, las Naciones Unidas iban a asumir una importancia nueva, los antiguos rivales de la guerra fría entraban en una «asociación» y un «gran pacto», el mantenimiento y la construcción de la paz estaban a la orden del día. El presidente del país más importante del mundo proclamó el «nuevo orden mundial»; el rector de la que quizá sea la universidad más importante del mundo vetó el nombramiento de un profesor de estudios sobre seguridad porque su necesidad había desaparecido: «¡Aleluya! Ya no estudiamos la guerra, porque ya no hay guerra».

El momento de euforia al final de la guerra fría produjo un espejismo de armonía que pronto se reveló justamente eso: un espejismo. A principios de los años noventa, el mundo se modificó, pero no se hizo necesariamente más pacífico. El cambio era inevitable; el progreso no. Espejismos de armonía parecidos florecieron, de forma efímera, al final de cada uno de los demás conflictos importantes del siglo XX. La primera guerra mundial fue la «guerra que acabaría con las guerras» y haría un mundo seguro para la democracia. La segunda guerra mundial, como dijo Franklin Roosevelt, «pondría fin al sistema de acción unilateral, las alianzas exclusivas, los equilibrios de poder y todos los demás expedientes a los que se ha recurrido durante siglos... y que siempre han fallado». En vez de eso íbamos a contar con una «organización universal» de «naciones amantes de la paz» y con una «estructura permanente de paz» en ciernes.[7] Sin embargo, la primera guerra mundial generó comunismo, fascismo y la inversión de una tendencia, con un siglo de existencia, hacia la democracia. La segunda guerra mundial produjo una guerra fría que fue verdaderamente mundial. El espejismo de armonía producido al final de dicha guerra fría pronto se disipó con la multiplicación de los conflictos étnicos y «la limpieza étnica», el quebrantamiento de la ley y el orden, la aparición de nuevos modelos de alianza y conflicto entre Estados, el resurgimiento de movimientos neocomunistas y neofascistas, la intensificación del fundamentalismo religioso, el final de la «diplomacia de sonrisas» y la «política de síes» en las relaciones de Rusia con Occidente, la incapacidad de las Naciones Unidas y los Estados Unidos para acabar con sangrientos conflictos locales, y el carácter cada vez más reafirmativo de una China en alza. En los cinco años que siguieron a la caída del muro de Berlín, la palabra «genocidio» se escuchó mucho más a menudo que en cinco años cualesquiera de la guerra fría. Resulta claro que el paradigma de un solo mundo armonioso está demasiado alejado de la realidad para ser una guía útil en el mundo de la posguerra fría.

Dos mundos: nosotros y ellos. Mientras que las expectativas de un solo mundo aparecen al final de los grandes conflictos, la tendencia a pensar partiendo de la existencia de dos mundos es recurrente a lo largo de la historia humana. La gente siempre ha sentido la tentación de dividir a las personas en nosotros y ellos, en el grupo propio y los demás, nuestra civilización y esos bárbaros. Los investigadores han analizado el mundo partiendo de los binomios Oriente y Occidente, norte y sur, centro y periferia. Tradicionalmente, los musulmanes han dividido el mundo en *Dar al-islam* y *Dar al-Harb,* tierra de paz y tierra de guerra. Al final de la guerra fría esta distinción, aunque con sentido inverso, encontraba eco en los estudiosos estadounidenses, que dividían el mundo en «zonas de paz» y «zonas de desorden».

Las primeras incluían Occidente y Japón, con aproximadamente el 15 % de la población mundial; las segundas, el resto del mundo.[8]

Dependiendo de cómo se definan las partes, una imagen bipartita del mundo puede corresponder en alguna medida a la realidad. La división más común, que aparece con diversas denominaciones, es la establecida entre países ricos (modernos, desarrollados) y países pobres (tradicionales, subdesarrollados o en vías de desarrollo). En correlación histórica con esta división económica está la división cultural entre Occidente y Oriente, donde el énfasis no está tanto en las diferencias de bienestar económico, cuanto en las diferencias de filosofía, valores y forma de vida subyacentes.[9] Cada una de estas imágenes refleja algunos elementos de la realidad, pero también tiene limitaciones. Los países ricos y modernos tienen en común características que los diferencian de los países pobres y tradicionales, quienes, a su vez, también comparten ciertas características. Las diferencias de riqueza pueden llevar a conflictos entre sociedades, pero los datos indican que esto sucede principalmente cuando las sociedades ricas y más poderosas intentan conquistar y colonizar sociedades pobres y más tradicionales. Occidente hizo tal cosa durante cuatrocientos años, hasta que algunas de las colonias se rebelaron y emprendieron guerras de liberación contra las potencias coloniales, que posiblemente habían perdido el afán de ser imperio. En el mundo actual, la descolonización ya ha tenido lugar y las guerras coloniales de liberación han sido sustituidas por conflictos entre los pueblos liberados.

En un plano más general, los conflictos entre ricos y pobres son improbables porque, salvo en circunstancias especiales, los países pobres carecen de la unidad política, poder económico y capacidad militar para enfrentarse a los países ricos. En Asia y Latinoamérica, el desarrollo económico está desdibujando la dicotomía simple de adinerados e indigentes. Los Estados ricos pueden mantener guerras comerciales entre sí; los Estados pobres pueden mantener guerras violentas entre sí; pero una guerra internacional de clases entre el sur pobre y el norte rico está casi tan lejos de la realidad como un único mundo armonioso y feliz.

La bifurcación cultural de la división del mundo es menos útil todavía. En cierto sentido, Occidente es una entidad. Sin embargo, ¿qué tienen en común las sociedades no occidentales, aparte del hecho de no ser occidentales? Las civilizaciones japonesa, china, hindú, musulmana y africana comparten poco desde el punto de vista de la religión, la estructura social, las instituciones y los valores predominantes. La unidad de lo que no es Occidente y la dicotomía Oriente-Occidente son mitos creados por Occidente. Dichos mitos tienen los defectos del orientalismo que Edward Said criticaba acertadamente porque promovían «la diferencia entre lo familiar (Europa, el Oeste, "nosotros") y lo extraño (Oriente, el Este, "ellos")» y porque daba por sentada la superioridad intrínseca de lo primero sobre lo segundo.[10] Durante la guerra fría, el mundo estaba, en buena medida, polarizado según un aspecto ideológico. Sin embargo, no hay un espectro de posibilidades culturales. La polarización cultural de «Oriente» y «Occidente» es, en parte, una consecuencia más de la práctica universal, pero desafortunada, de llamar a la civilización europea «civilización occidental». En lugar de «Oriente y Occidente», es más apropiado habar de «Occidente y el resto del mundo», lo que al menos implica la existencia de muchos no-Occidentes. Para la

mayoría de los propósitos, el mundo es demasiado complejo para que resulte útil considerarlo simplemente dividido económicamente entre norte y sur, o culturalmente entre este y Oeste.

184 Estados, más o menos. Un tercer mapa del mundo posterior a la guerra fría procede de lo que a menudo se llama la teoría «realista» de las relaciones internacionales. Según dicha teoría, los Estados son los actores principales (en realidad los únicos importantes) en los asuntos mundiales, la relación entre Estados es de anarquía y, por tanto, para asegurar su supervivencia y seguridad, los Estados intentan invariablemente maximizar su poder al máximo. Si un Estado ve que otro incrementa su poder y con ello se convierte en una amenaza potencial, intenta proteger su propia seguridad reforzando su poder y/o aliándose con otros Estados. Los intereses y actuaciones de más o menos 184 Estados del mundo de posguerra fría se pueden predecir a partir de estos supuestos.[11]

Esta imagen «realista» del mundo es un punto de partida sumamente útil para analizar asuntos internacionales y explica gran parte de la conducta de los Estados. Éstos son y seguirán siendo las entidades dominantes en los asuntos mundiales. Mantienen ejércitos, dirigen la diplomacia, negocian tratados, hacen guerras, controlan las organizaciones internacionales, influyen y, en una medida considerable, configuran la producción y el comercio. Los gobiernos de los Estados dan prioridad a garantizar la seguridad exterior de sus Estados (aunque a menudo puedan dar más prioridad a garantizar su seguridad como gobierno frente a amenazas internas). En conjunto, este paradigma estatista proporciona una imagen y una guía más realista de la política global que los paradigmas de uno o dos mundos.

Sin embargo, también tiene serias limitaciones.

Supone que todos los Estados ven sus intereses del mismo modo y actúan de la misma manera. Su simple suposición de que el poder lo es todo constituye un punto de partida para comprender el comportamiento de los Estados, pero no nos lleva muy lejos. Los Estados definen sus intereses en función del poder, pero también en función de muchas otras cosas. Por supuesto, los Estados a menudo intentan contrapesar el poder, pero si eso fuera todo lo que hacen, los países europeos occidentales se habrían coaligado con la Unión Soviética contra los Estados Unidos a finales de los años cuarenta. Los Estados reaccionan principalmente ante las amenazas que perciben, y los Estados europeos occidentales veían entonces una amenaza política, ideológica y militar procedente del Este. Veían sus intereses de un modo que la teoría realista clásica hubiera sido incapaz de predecir. Los valores, la cultura y las instituciones influyen de forma generalizada en el modo en que los Estados definen sus intereses. Dichos intereses, además, quedan configurados, no sólo por sus valores e instituciones nacionales, sino por normas e instituciones internacionales. Por encima y más allá de su inquietud principal por la seguridad, los diferentes tipos de Estado definen sus intereses de maneras diferentes. Los Estados con culturas e instituciones semejantes verán intereses comunes. Los Estados democráticos tienen puntos en común con otros Estados democráticos y, por tanto, no luchan entre sí. Canadá no tiene que aliarse con otra potencia para impedir su invasión por parte de los Estados Unidos.

En un nivel básico, los presupuestos del paradigma estatista han sido válidos a lo largo de la historia. Por eso no nos ayudan a entender el modo en que la política

global de la posguerra fría se aparta de la política global seguida durante la guerra fría y antes de ella. Sin embargo, está claro que hay diferencias, y que la forma en que los Estados persiguen sus intereses cambia de un período histórico a otro. En el mundo de la posguerra fría, los Estados definen sus intereses cada vez más desde la perspectiva civilizacional. Cooperan y se alían con Estados de cultura común o semejante y entran más a menudo en conflicto con países de cultura diferente. Los Estados definen las amenazas en función de las intenciones de otros Estados, y dichas intenciones y el modo en que se advierten están profundamente configuradas por consideraciones culturales. Es poco probable que las sociedades y los estadistas vean surgir amenazas de un pueblo al que creen entender y en el que creen poder confiar porque comparte con ellos lengua, religión, valores, instituciones y cultura. Es mucho más probable que vean amenazas procedentes de Estados cuyas sociedades tienen culturas diferentes y a las que, por tanto, ni entienden ni creen dignas de su confianza. Ahora que una Unión Soviética marxista-leninista ya no supone una amenaza para el mundo libre, y los Estados Unidos ya no suponen una amenaza opuesta para el mundo comunista, los países de ambos mundos cada vez ven más las amenazas procedentes de sociedades culturalmente diferentes.

Aunque los Estados siguen siendo los actores básicos de los asuntos mundiales, también sufren pérdidas de soberanía, de funciones y de poder. Actualmente, las instituciones internacionales afirman su derecho a juzgar y a restringir la actuación de los Estados en su propio territorio. En algunos casos, sobre todo en Europa, las instituciones internacionales han asumido importantes funciones anteriormente desempeñadas por los Estados y se han creado poderosas burocracias internacionales cuya actividad afecta directamente a cada uno de los ciudadanos. A escala planetaria ha habido una tendencia favorable a que las administraciones de los Estados pierdan poder también delegándolo en entidades políticas subestatales, regionales, provinciales y locales. En muchos Estados, entre ellos los del mundo desarrollado, existen movimientos regionales que promueven una autonomía importante o la secesión. Las administraciones de los Estados han perdido en buena medida la capacidad de controlar la corriente de dinero que entra y sale de su país y cada vez tienen mayor dificultad en controlar los movimientos de ideas, tecnología, bienes y personas. Las fronteras estatales, dicho brevemente, se han ido haciendo cada vez más permeables. Todos estos hechos han llevado a muchos a ver el final gradual del Estado de perfiles netos, del conocido como «bola de billar», que supuestamente ha sido la norma desde el Tratado de Westfalia de 1648,[12] y el nacimiento de un orden internacional variado, complejo, de múltiples estratos, que guarda semejanzas más estrechas con el de la época medieval.

Puro caos. El debilitamiento de los Estados y la aparición de «Estados frustrados» contribuyen a una cuarta imagen de un mundo en situación de anarquía. Este paradigma subraya: la quiebra de la autoridad gubernamental; la desintegración de los Estados; la intensificación de los conflictos tribales, étnicos y religiosos; la aparición de mafias criminales de ámbito internacional; el aumento del número de refugiados en decenas de millones; la proliferación de armas nucleares y de otras armas de destrucción masiva; la difusión del terrorismo; la frecuencia de las masacres y de la limpieza étnica. Esta imagen de un mundo caótico quedaba expresada y sintetizada de

forma convincente en los títulos de dos obras penetrantes publicadas en 1993: *Out of Control*, de Zbigniew Brzezinski, y *Pandaemonium*, de Daniel Patrick Moynihan.[13]

Lo mismo que el paradigma de los Estados, el del caos está próximo a la realidad. Ofrece una imagen gráfica y exacta de gran parte de lo que está sucediendo en el mundo y, a diferencia del paradigma de los Estados, destaca los cambios significativos que han tenido lugar en la política global con el final de la guerra fría. A principios de 1993, por ejemplo, se estimaba que en todo el mundo se libraban 48 guerras étnicas, y en la antigua Unión Soviética existían 164 «conflictos y reivindicaciones étnico-territoriales con relación a las fronteras», de los cuales 30 habían supuesto algún tipo de enfrentamiento armado.[14] Sin embargo, este paradigma, más aún que el de los Estados, tiene la limitación de estar demasiado pegado a la realidad. El mundo puede ser un caos, pero no carece totalmente de orden. Una imagen de anarquía universal e indiferenciada da pocas pistas para entender el mundo, para ordenar los acontecimientos y evaluar su importancia, para predecir tendencias en la anarquía, para distinguir entre tipos de caos y sus causas y consecuencias posiblemente diferentes, y para elaborar orientaciones para los decisores gubernamentales.

COMPARANDO MUNDOS: REALISMO, PARSIMONIA Y PREDICCIONES

Cada uno de estos cuatro paradigmas ofrece una combinación algo diferente de realismo y parsimonia. Sin embargo, cada uno tiene sus deficiencias y limitaciones. Cabe pensar que éstas pudieran quedar paliadas por la combinación de paradigmas y la declaración, por ejemplo, de que el mundo está inmerso en procesos simultáneos de fragmentación e integración.[15] Ambas tendencias existen, sin duda, y un modelo más complejo se aproximará a la realidad con mayor exactitud que uno más simple. Sin embargo, esto sacrifica la parsimonia en aras del realismo y, si se lleva muy lejos, conduce al rechazo de todos los paradigmas o teorías. Además, al abarcar dos tendencias simultáneas y opuestas, el modelo de fragmentación-integración es incapaz de explicar en qué circunstancias prevalecerá una tendencia y en qué circunstancias las otras. Lo difícil es elaborar un paradigma que dé razón de los sucesos más cruciales y proporcione una comprensión de las tendencias de manera más satisfactoria que otros paradigmas con un grado similar de abstracción intelectual.

Además, estos cuatro paradigmas son incompatibles entre sí. El mundo no puede a la vez ser uno y estar fundamentalmente dividido entre este y oeste o norte y sur. Ni puede el Estado nacional ser la piedra angular de los asuntos internacionales si está en proceso de fragmentación y desgarrado por la proliferación de contiendas civiles. El mundo es o 1 o 2 o 184 Estados, o un número potencialmente casi infinito de tribus, grupos étnicos y nacionalidades.

Ver el mundo desde la perspectiva de siete u ocho civilizaciones evita muchas de estas dificultades. No sacrifica la realidad a la parsimonia, como hacen los paradigmas de uno y de dos mundos; pero tampoco sacrifica la parsimonia a la realidad como hacen los paradigmas estatista y del caos. Proporciona una estructura conceptual fácilmente aprehensible e inteligible para comprender el mundo, distinguir lo

importante de lo trivial entre los conflictos cada vez más numerosos, predecir acontecimientos futuros y proporcionar orientaciones a los decisores políticos. Además añade e incorpora elementos de los demás paradigmas. Es más compatible con ellos de lo que éstos son entre sí. Una aproximación desde la óptica de las civilizaciones, por ejemplo, sostiene que:

• Las fuerzas de integración presentes en el mundo son reales y son precisamente las que están generando fuerzas opuestas de afirmación cultural y conciencia civilizatoria.

• El mundo es en cierto modo dos, pero la distinción principal es la que se hace entre Occidente como civilización dominante hasta ahora y todas las demás, que, sin embargo, tienen poco en común entre ellas, por no decir nada. El mundo, dicho brevemente, se divide en un mundo occidental y muchos no occidentales.

• Los Estados eran y seguirán siendo los actores más importantes en los asuntos mundiales, pero sus intereses, asociaciones y conflictos están cada vez más configurados por factores culturales y civilizados.

• El mundo es ciertamente anárquico, está plagado de conflictos tribales y de nacionalidad, pero los conflictos que plantean mayores peligros para la estabilidad son los que surgen entre Estados o grupos procedentes de civilizaciones diferentes.

Así las cosas, una aproximación desde el punto de vista de las civilizaciones presenta un mapa relativamente simple, pero no demasiado simple, para entender lo que está pasando en el mundo. Proporciona una base para distinguir lo que es importante de lo que no lo es tanto. Algo menos de la mitad de los 48 conflictos étnicos en curso en el mundo a principios de 1993, por ejemplo, tenían como protagonistas a grupos procedentes de civilizaciones diferentes. La perspectiva civilizatoria llevaría al secretario general de la ONU y al secretario de Estado de los EE.UU. a concentrar sus esfuerzos pacificadores en aquellos conflictos que tengan muchas más posibilidades de escalar y convertirse en conflictos más amplios.

Los paradigmas, además, generan predicciones, y una prueba determinante de la validez y utilidad de un paradigma es la medida en que las predicciones derivadas de él resultan ser más exactas que las derivadas de paradigmas alternativos. Un paradigma estatista, por ejemplo, lleva a John Mearsheimer a predecir que «la situación entre Ucrania y Rusia se presta a que surja una rivalidad entre ellas en materia de seguridad. Las grandes potencias que comparten una frontera común vasta y desprotegida, como es el caso de Rusia y Ucrania, a menudo recurren a una rivalidad impulsada por temores relacionados con la seguridad. Rusia y Ucrania podrían superar esta dinámica y aprender a vivir juntas en armonía, pero sería inusitado si lo hicieran».[16] Una aproximación desde la perspectiva de la civilización, en cambio, insiste en los estrechos vínculos culturales, personales e históricos entre Rusia y Ucrania y el entrecruzamiento de rusos y ucranianos en ambos países, y se centra en la línea de fractura de civilización que separa la Ucrania oriental ortodoxa de la Ucrania occidental uniata, hecho histórico fundamental ya viejo que Mearsheimer, al atenerse el concepto «realista» de los Estados como entidades unificadas e iguales, ignora totalmente. Mientras una aproximación estatista destaca la posibilidad de una

guerra ruso-ucraniana, una aproximación desde el punto de vista de la civilización la minimiza y subraya, en cambio, la posibilidad de que Ucrania se divida en dos, separación que, atendiendo a los factores culturales, podríamos predecir que sería más violenta que la de Checoslovaquia, pero mucho menos sangrienta que la de Yugoslavia. Estas diferentes predicciones, a su vez, generan diferentes prioridades políticas. La predicción estatista de Mearsheimer de una posible guerra y conquista de Ucrania por parte de Rusia le lleva a apoyar que Ucrania cuente con armas nucleares. Una aproximación desde el punto de vista civilizatorio estimularía la cooperación entre Rusia y Ucrania, instaría a Ucrania a renunciar a sus armas nucleares, promovería una asistencia económica importante y otras medidas para ayudar a mantener la unidad e independencia ucraniana y patrocinaría un plan de emergencia para la posible desintegración de Ucrania.

Muchos hechos importantes ocurridos tras el final de la guerra fría eran compatibles con el paradigma civilizatorio y podrían haber sido predichos desde él. Entre ellos cabe señalar: la desintegración de la Unión Soviética y Yugoslavia, las guerras en curso en sus antiguos territorios, el aumento del fundamentalismo religioso por todo el mundo, las contiendas dentro de Rusia, Turquía y México acerca de su identidad, la intensidad de los conflictos comerciales entre los Estados Unidos y Japón, la resistencia de los Estados islámicos a la presión occidental sobre Irak y Libia, los esfuerzos de Estados islámicos y confucianos por adquirir armas nucleares y vectores de lanzamiento, el papel continuado de China como gran potencia «independiente», la consolidación de nuevos regímenes democráticos en unos países y no en otros, y la creciente carrera de armamentos en el este de Asia.

La aplicabilidad del paradigma civilizatorio al mundo que está surgiendo queda ilustrada por los acontecimientos que se ajustan a a dicho paradigma ocurridos en seis meses de 1993:

• la continuación e intensificación de la lucha entre croatas, musulmanes y serbios en la antigua Yugoslavia;

• la incapacidad de Occidente para proporcionar apoyo significativo a los musulmanes bosnios o para condenar las atrocidades croatas del mismo modo que se condenaban las atrocidades serbias;

• la renuencia de Rusia a sumarse a los demás miembros del Consejo de Seguridad de la ONU para conseguir que los serbios de Croacia firmaran la paz con el gobierno croata y la oferta de Irán y otras naciones musulmanas de proporcionar 18.000 soldados para proteger a los musulmanes bosnios;

• la intensificación de la guerra entre armenios y azerbaiyanos, las exigencias turcas e iraníes de que los armenios devolvieran sus conquistas, el despliegue de tropas turcas en la frontera azerbaiyana y de tropas iraníes dentro del país, y la advertencia de Rusia de que la acción iraní contribuye a «la escalada del conflicto» y «lo impulsa hacia límites peligrosos de internacionalización»;

• la lucha continuada en el Asia Central entre tropas rusas y guerrilleros *muyahidines;*

• la confrontación en la Conferencia sobre los Derechos Humanos de Viena entre Occidente (encabezado por el secretario de Estado de los EE.UU., Warren

Christopher), que condenaba «el relativismo cultural», y una coalición de Estados islámicos y los confucianos que rechazaban «el universalismo occidental»;

• el nuevo planteamiento, en forma paralela, de los estrategas militares rusos y de la OTAN, concentrado en «la amenaza del Sur»;

• la votación, al parecer casi enteramente conforme a criterios de civilización, que otorgó las olimpíadas del año 2000 a Sydney y no a Pekín;

• la venta de componentes de misiles de China a Paquistán, la consiguiente imposición de sanciones por parte de los Estados Unidos a China, y la confrontación entre China y los Estados Unidos a propósito del supuesto envío de tecnología nuclear a Irán;

• la ruptura de la moratoria y la consiguiente realización de pruebas nucleares por parte de China, pese a las enérgicas protestas estadounidenses, y la negativa de Corea del norte a seguir participando en conversaciones sobre su programa de armas nucleares;

• la revelación de que el Ministerio de Asuntos Exteriores de los EE.UU. estaba siguiendo una política «de contención», dirigida tanto a Irán como a Irak;

• el anuncio por parte del Ministerio de Defensa de los EE.UU. de una nueva estrategia de preparación para dos «importantes conflictos regionales», uno contra Corea del norte, el otro contra Irán o Irak;

• el llamamiento hecho por el presidente de Irán en favor de alianzas con China e India, para que «podamos tener la última palabra en los acontecimientos internacionales»;

• la nueva legislación alemana que restringe radicalmente la admisión de refugiados;

• el acuerdo entre el presidente ruso Boris Yeltsin y el presidente ucraniano Leonid Kravchuk sobre la flota del mar Negro y otras cuestiones;

• el bombardeo de Bagdad por los Estados Unidos, el apoyo prácticamente unánime a esa acción por parte de los gobiernos occidentales y su condena por casi todos los gobiernos musulmanes como otro ejemplo del «doble rasero» de Occidente;

• la decisión de los Estados Unidos de incluir a Sudán en la lista de los Estados terroristas y de señalar a Sheik Omar Abdel Rahman y sus seguidores como conspiradores que pretenden «concitar una guerra de terrorismo urbano contra los Estados Unidos»;

• las mejores perspectivas para la admisión de Polonia, Hungría, la República Checa y Eslovaquia en la OTAN;

• las elecciones parlamentarias rusas, demostrativas de que Rusia era, en efecto, un país «desgarrado», cuya población y elites dudaban entre unirse a Occidente o enfrentarse a él.

Una lista semejante de sucesos que demostraron la pertinencia del paradigma civilizacional podría establecerse para casi cualquier otro período de seis meses de los primeros años noventa.

En los primeros años de la guerra fría, el estadista canadiense Lester Pearson anunció de forma clarividente el resurgimiento y la vitalidad de las sociedades no

occidentales. «Sería absurdo», advertía, «imaginar que estas nuevas sociedades políticas que están naciendo en Oriente serán réplicas de aquellas con las que estamos familiarizados en Occidente. El renacimiento de estas antiguas civilizaciones tomará nuevas formas.» Al señalar que, «durante varios siglos», las relaciones internacionales habían sido las relaciones entre los Estados de Europa, afirmaba que «los problemas de mayor alcance ya no se plantean entre naciones situadas dentro de una misma civilización, sino entre las civilizaciones mismas».[17] La prolongada bipolaridad de la guerra fría retrasó los acontecimientos que Pearson veía venir. El final de la guerra fría desencadenó las fuerzas culturales y civilizacionales que él distinguió en los años cincuenta y un amplio abanico de estudiosos y observadores han reconocido y destacado el nuevo papel de estos factores en la política mundial.[18] «[E]n lo que atañe a cualquiera que esté interesado en el mundo contemporáneo», ha advertido sagazmente Fernand Braudel, «y más aún, incluso, con respecto a cualquiera que desee actuar dentro de él, "compensa" saber cómo distinguir, en el mapa del mundo, las civilizaciones hoy existentes, ser capaz de definir sus fronteras, sus centros y periferias, sus esferas de influencia y el aire que allí se respira, las "formas" generales y particulares que existen y se asocian dentro de ellas. De otro modo, ¡qué errores de perspectiva tan garrafales y catastróficos se podrían cometer!»[19]

Capítulo 2

LAS CIVILIZACIONES EN LA HISTORIA Y EN LA ACTUALIDAD

LA NATURALEZA DE LAS CIVILIZACIONES

La historia humana es la historia de las civilizaciones. Es imposible pensar la evolución de la humanidad de otra forma. Su trama se extiende a través de sucesivas generaciones de civilizaciones, desde las antiguas sumeria y egipcia a la clásica y mesoamericana, a la occidental e islámica, y a través de las manifestaciones sucesivas de las civilizaciones china e hindú. A lo largo de la historia, las civilizaciones han proporcionado a la gente sus identificaciones más amplias. Como consecuencia de ello, las causas, nacimiento, crecimiento, interacciones, logros, decadencia y caída de las civilizaciones han sido examinadas detenidamente por distinguidos historiadores, sociólogos y antropólogos entre los que se encuentran, por ejemplo, Max Weber, Émile Durkheim, Oswald Spengler, Pitirim Sorokin, Arnold Toynbee, Alfred Weber, A.L. Kroeber, Philip Bagby, Carroll Quigley, Rushton Coulborn, Christopher Dawson, S. N. Eisenstadt, Fernand Braudel, William H. McNeill, Adda Bozeman, Immanuel Wallerstein y Felipe Fernández-Armesto.[1] Éstos y otros autores han producido un material bibliográfico voluminoso, erudito y refinado, dedicado al análisis comparativo de las civilizaciones. Las diferencias de perspectiva, metodología, enfoque y conceptos impregnan dicho material. Sin embargo, existe también un amplio consenso acerca de las proposiciones centrales relativas a la naturaleza, identidad y dinámica de las civilizaciones.

En primer lugar, se distingue entre civilización en singular y civilizaciones en plural. La idea de civilización fue elaborada por pensadores franceses del siglo XVIII como opuesta al concepto de «barbarie». Una sociedad civilizada difería de una sociedad primitiva en que era urbana, alfabetizada y producto de un acuerdo. Ser civilizado era bueno, ser incivilizado era malo. El concepto de civilización proporcionaba un criterio con el que juzgar a las sociedades, por lo que durante el siglo XIX los europeos dedicaron mucha energía intelectual, diplomática y política a elaborar los criterios por los que las sociedades no europeas se podían juzgar suficientemente «civilizadas» para ser aceptadas como miembros del sistema internacional dominado por los europeos. Pero, al mismo tiempo, la gente hablaba cada vez más de civilizaciones en plural. Esto significaba «la renuncia a una civilización definida como ideal, o más bien como el ideal» y un alejamiento del supuesto de que había un único criterio de lo que era civilizado, «limitado», según la frase de Braudel, «a unas pocas personas o grupos privilegiados, la "elite" de la humanidad». Por el contrario, había muchas civilizaciones, cada una de las cuales era civilizada a su manera. Dicho brevemente, la civilización en singular «perdió algo de

su *cachet*», y una civilización en el sentido del plural podía de hecho ser absolutamente incivilizada en el sentido del singular.[2]

Las civilizaciones en plural son el tema de este libro. Sin embargo, la distinción entre singular y plural sigue teniendo actualidad; y además, la idea de civilización en singular ha reaparecido en el argumento de que hay una civilización mundial universal. Este argumento es insostenible, pero resulta útil para examinar (como se hará en el último capítulo de este libro) si las civilizaciones se van haciendo más civilizadas o no.

En segundo lugar, una civilización es una entidad cultural, salvo en Alemania. Los pensadores alemanes decimonónicos establecieron una neta distinción entre «civilización», que incluía la mecánica, la tecnología y los factores materiales, y «cultura», que incluía los valores, los ideales y las más altas cualidades intelectuales, artísticas y morales de una sociedad. Esta distinción ha persistido en el pensamiento alemán, pero no ha sido aceptada en ningún otro lugar. Algunos antropólogos han invertido incluso la relación, concibiendo las culturas como características de sociedades primitivas, inmutables, no urbanas, mientras que las sociedades más complejas, desarrolladas, urbanas y dinámicas serían civilizaciones. Sin embargo, estos esfuerzos por distinguir cultura y civilización no han llegado a hacerse populares, y, fuera de Alemania, se coincide mayoritariamente con Braudel en que es «engañoso pretender, a la manera alemana, separar *la cultura* de *la civilización* que le sirve de fundamento».[3]

Tanto «civilización» como «cultura» hacen referencia a la forma global de vida de un pueblo, y una civilización es una cultura con mayúsculas. Ambas contienen «valores, normas, instituciones y formas de pensamiento a las que sucesivas generaciones dentro de una sociedad dada han atribuido una importancia fundamental».[4] Para Braudel, una civilización es «un espacio, un "ámbito cultural"», «un conjunto de características y fenómenos culturales». Wallerstein la define a su vez como «una particular concatenación de cosmovisión, costumbres, estructuras y cultura (tanto cultura material como cultura superior) que forma una especie de todo histórico y que coexiste (aun cuando no siempre simultáneamente) con otras variedades de este fenómeno». Una civilización es, según Dawson, el producto de «un proceso particular y original de creatividad cultural que es la obra de un pueblo concreto», mientras que para Durkheim y Mauss es «una especie de medio ambiente moral que abarca un determinado número de naciones, siendo cada cultura nacional sólo una forma particular del todo». Para Spengler, una civilización es «el *destino* inevitable de la cultura... los estados más externos y artificiales de los que una especie de humanidad desarrollada es capaz... una conclusión, la cosa resultante del proceso de cosificación». La cultura es el tema común de prácticamente todas las definiciones de civilización.[5]

Los elementos culturales clave que definen una civilización quedaron expresados de forma clásica por los atenienses cuando éstos aseguraron a los espartanos que no los venderían a los persas:

> Pues hay muchas y poderosas consideraciones que nos prohíben hacer tal cosa, aun cuando nos sintiéramos inclinados a realizarla. Primero y principal, las imágenes y

> moradas de los dioses, quemadas y en ruinas: esto nos reclama venganza hasta donde alcance nuestro poder, y no que pactemos con quien ha perpetrado tales acciones. En segundo lugar, el ser la raza griega de la misma sangre y la misma lengua, y comunes los templos de los dioses y los sacrificios; y semejantes nuestras costumbres. De ahí que no estaría bien que los atenienses traicionaran todo esto.

Sangre, lengua, religión, forma de vida, eran lo que los griegos tenían en común y lo que los distinguía de los persas y otros pueblos no griegos.[6] De todos los elementos objetivos que definen las civilizaciones, sin embargo, el más importante suele ser la religión, como subrayaban los atenienses. En una medida muy amplia, las principales civilizaciones de la historia humana se han identificado estrechamente con las grandes religiones del mundo; y personas que comparten etnicidad y lengua pueden, como en el Líbano, la antigua Yugoslavia y el subcontinente asiático, matarse brutalmente unas a otras porque creen en dioses diferentes.[7]

Existe una importante correspondencia entre la división de los seres humanos en civilizaciones merced a características culturales y su división por características físicas en razas. Sin embargo, civilización y raza no son lo mismo. Personas de la misma raza pueden estar profundamente divididas por la civilización; personas de diferentes razas pueden estar unidas por la civilización. En particular, las grandes religiones con afán misionero, cristianismo e islam, abarcan sociedades de razas diversas. Las distinciones cruciales entre grupos humanos atañen a sus valores, creencias, instituciones y estructuras sociales, no a su talla física, la forma de su cabeza ni el color de su piel.

En tercer lugar, las civilizaciones son globales, esto es, ninguna de las unidades que las constituyen puede ser entendida plenamente sin hacer referencia a la civilización que las abarca. Las civilizaciones, decía Toynbee, «engloban sin ser englobadas por otras». Una civilización es una «totalidad». Las civilizaciones, dice Melko,

> poseen cierto grado de integración. Sus partes están definidas por su relación recíproca y con el todo. Si la civilización está compuesta por Estados, dichos Estados tendrán más relación entre sí que con los Estados extramuros de su civilización. Puede que se peleen más y establezcan con mayor frecuencia relaciones diplomáticas. Serán más interdependientes económicamente. Habrá corrientes estéticas y filosóficas omnipresentes.[8]

Una civilización es la entidad cultural más amplia. Aldeas, regiones, grupos étnicos, nacionalidades, grupos religiosos, todos tienen culturas distintas con diferentes grados de heterogeneidad cultural. La cultura de una aldea del sur de Italia puede ser diferente de la de una aldea del norte de Italia, pero ambas comparten una cultura italiana común que las distingue de las aldeas alemanas. Las colectividades europeas, a su vez, compartirán rasgos culturales que las distinguen de las colectividades chinas o hindúes. Los chinos, hindúes y occidentales, sin embargo, no forman parte de ninguna entidad cultural más amplia. Constituyen civilizaciones. Así, una civilización es el agrupamiento cultural humano más elevado y el grado más amplio de identidad cultural que tienen las personas, si dejamos aparte lo que

distingue a los seres humanos de otras especies. Se define por elementos objetivos comunes, tales como lengua, historia, religión, costumbres, instituciones, y por la autoidentificación subjetiva de la gente. Las personas tienen distintos planos de identidad: un residente en Roma puede definirse con diversos grados de intensidad como romano, italiano, católico, cristiano, europeo y occidental. La civilización a la que pertenece es el plano más amplio de identificación con el que se identifica profundamente. Las civilizaciones son el «nosotros» más grande dentro del que nos sentimos culturalmente en casa, en cuanto distintos de todos los demás «ellos» ajenos y externos a nosotros. Las civilizaciones pueden incluir a un gran número de personas, como la civilización china, o a un número muy pequeño, como la caribeña anglohablante. A lo largo de la historia, han existido muchos grupos pequeños de gente que poseía una cultura distinta y carecía de cualquier identificación cultural más amplia. A partir del tamaño y la importancia se ha distinguido entre civilizaciones principales y periféricas (Bagby) o civilizaciones principales y civilizaciones atrofiadas o malogradas (Toynbee). Este libro se ocupa de las que generalmente se consideran las civilizaciones básicas de la historia humana.

Las civilizaciones no tienen límites claramente marcados ni tampoco principios ni finales precisos. La gente puede redefinir su identidad y lo hace y, como consecuencia de ello, la composición y formas de las civilizaciones cambian con el tiempo. Las culturas de los pueblos se interaccionan y se solapan. La medida en que las culturas de las civilizaciones se parecen o difieren entre sí también varía considerablemente. Sin embargo, las civilizaciones son entidades significativas, y, aunque las delimitaciones entre ellas rara vez son claras, son reales.

En cuarto lugar, las civilizaciones son mortales, pero también muy longevas; evolucionan, se adaptan y son la más perdurable de las asociaciones humanas, «una realidad de muy *longue durée*». Su «esencia única y particular» es «su larga continuidad histórica. La civilización es de hecho la historia más larga de todas». Los imperios crecen y se derrumban, los gobiernos vienen y se van, las civilizaciones permanecen y «sobreviven a convulsiones políticas, sociales, económicas e incluso ideológicas».[9] «La historia internacional», concluye Bozeman, «documenta perfectamente la tesis de que los sistemas políticos son procedimientos transitorios de la epidermis civilizatoria, y de que el destino de cada colectividad unificada lingüística y moralmente depende en última instancia de la supervivencia de ciertas ideas estructurantes capitales en torno a las cuales se han aglutinado generaciones sucesivas y que simbolizan así la continuidad de la sociedad.»[10] Prácticamente todas las grandes civilizaciones del mundo en el siglo XX, o han existido durante un milenio o, como ocurre con Latinoamérica, son el vástago directo de otra civilización longeva.

Aunque las civilizaciones perduran, también evolucionan. Son dinámicas; crecen y se derrumban; se funden y dividen; y como todo estudiante de historia sabe, también desaparecen y quedan enterradas en las arenas del tiempo. Las fases de su evolución se pueden determinar de varias maneras. Según Quigley, las civilizaciones atraviesan siete estadios: mezcla, gestación, expansión, época de conflicto, imperio universal, decadencia e invasión. Melko generaliza un modelo de cambio que va pasando, de un sistema feudal cristalizado, a un sistema feudal en transición, a un sistema estatal cristalizado, a un sistema estatal en transición y, finalmente, a un sistema imperial

cristalizado. Toynbee piensa que una civilización surge como reacción ante determinados estímulos y después atraviesa un período de crecimiento que supone un aumento del control sobre su entorno producido por una minoría creativa; a este período le seguiría un tiempo de dificultades, el nacimiento de un Estado universal y después la desintegración. Aunque existen diferencias importantes entre estas teorías, todas ellas coinciden en afirmar que las civilizaciones se desarrollan pasando por un tiempo de dificultades o conflicto hasta llegar a un Estado universal y luego a la decadencia y desintegración.[11]

En quinto lugar, puesto que las civilizaciones son realidades culturales, no políticas, en cuanto tales no mantienen el orden, ni imparten justicia, ni recaudan impuestos ni sostienen guerras, tampoco negocian tratados ni hacen ninguna de las demás cosas que hacen los organismos estatales. La composición política de las civilizaciones varía de unas civilizaciones a otras y varía a lo largo del tiempo dentro de la misma civilización. Así, una civilización puede contener una o muchas unidades políticas. Dichas unidades pueden ser ciudades-Estado, imperios, federaciones, confederaciones, Estados-nación, Estados multinacionales, y todas ellas pueden tener formas diversas de gobierno. A medida que una civilización se desarrolla, normalmente se producen cambios en el número y naturaleza de las unidades políticas que la constituyen. En un caso extremo, una civilización y una entidad política pueden coincidir. China, comentó Lucian Pye, es «una civilización que pretende ser un Estado».[12] Japón es una civilización que *es* un Estado. Sin embargo, la mayoría de las civilizaciones contienen más de un Estado o de otra entidad política diferente. En el mundo moderno, la mayoría de civilizaciones contienen dos o más estados.

Finalmente, los expertos por lo general coinciden a la hora de determinar las principales civilizaciones de la historia y las existentes en el mundo moderno. A menudo difieren, sin embargo, sobre el número total de civilizaciones que ha habido en la historia. Quigley habla de dieciséis casos históricos claros y, muy probablemente, de otros ocho adicionales. Toynbee habló primero de veintiuna, después de veintitrés. Spengler precisa ocho grandes culturas. McNeill analiza nueve civilizaciones en el conjunto de la historia; también Bagby ve nueve grandes civilizaciones, u once si Japón y el mundo ortodoxo se distinguen de China y Occidente. Braudel distingue nueve contemporáneas importantes, y Rostovanyi, siete.[13] Estas diferencias dependen, en parte, de si se considera que grupos culturales como los chinos y los indios han tenido una única civilización a lo largo de la historia o dos civilizaciones o más, estrechamente relacionadas, una de la cuales habría sido vástago de la otra. Pese a estas diferencias, la identidad de las principales civilizaciones no se discute. Como concluye Melko tras examinar el material bibliográfico, «existe razonable acuerdo sobre al menos doce grandes civilizaciones, de las cuales siete ya no existen (mesopotámica, egipcia, cretense, clásica, bizantina, mesoamericana, andina) y cinco sí (china, japonesa, india, islámica y occidental).[14] Además, varios investigadores añaden la civilización rusa ortodoxa como una civilización aparte, distinta de su pariente, la bizantina, y de la cristiana occidental. Por lo que respecta al mundo contemporáneo, resulta útil añadir a estas seis civilizaciones la latinoamericana y, posiblemente, la africana.

Así, las principales civilizaciones contemporáneas son las siguientes:

China. Todos los expertos reconocen la existencia, bien de una civilización china única e inequívoca que se remontaría al menos al 1500 a.C. y quizá a un milenio antes, bien de dos civilizaciones chinas, la segunda de las cuales habría sucedido a la otra en los primeros siglos de la era cristiana. En mi artículo publicado en *Foreign Affairs,* denominé a esta civilización «confuciana». Sin embargo, es más exacto usar el término «sínica». Aunque el confucianismo es un componente importante de la civilización china, ésta abarca más que el confucianismo y además desborda a China como entidad política. El término «sínico», que ha sido usado por muchos investigadores, se aplica propiamente a la cultura común de China y a las colectividades chinas del sudeste asiático y de otros lugares fuera de China, así como a las culturas afines de Vietnam y Corea.

Japonesa. Algunos estudiosos funden la cultura japonesa y la china incluyéndolas dentro de una sola civilización, la del Lejano Oriente. Sin embargo, la mayoría no lo hacen así; por el contrario, reconocen a Japón como una civilización distinta, vástago de la civilización china, y surgida durante el período que va del año 100 al 400 d.C.

Hindú. Es algo universalmente admitido que, al menos desde el 1500 a.C., han existido en el subcontinente asiático una o más civilizaciones sucesivas. Por lo general se alude a ellas como civilizaciones indias, índicas o hindúes, siendo este último término el preferido para la civilización más reciente. En una u otra forma, el hinduismo ha sido fundamental en la cultura del subcontinente desde el segundo milenio a.C. «[M]ás que una religión o un sistema social, es el núcleo de la civilización india.»[15] Ha continuado en su papel durante la época moderna, aun cuando la India como tal cuenta con una importante comunidad musulmana, así como con otras varias minorías culturales menores. Como en el caso de «sínico», también el término «hindú» separa el nombre de la civilización del nombre de su Estado central, cosa deseable cuando, como en estos casos, la cultura de la civilización se extiende allende dicho Estado.

Islámica. Todos los investigadores importantes reconocen la existencia de una civilización islámica inconfundible. El islam, nacido en la península arábiga en el siglo VII d.C., se difundió rápidamente por el norte de África y la península Ibérica y también hacia el este hasta el Asia Central, el subcontinente y el sudeste asiáticos. Como resultado de ello, dentro del islam existen muchas culturas o subcivilizaciones, entre ellas la árabe, la turca, la persa y la malaya.

Occidental. El origen de la civilización occidental se suele datar hacia el 700 u 800 d.C. Por lo general, los investigadores consideran que tiene tres componentes principales, en Europa, Norteamérica y Latinoamérica.

Latinoamericana. Sin embargo, Latinoamérica ha seguido una vía de desarrollo bastante diferente de Europa y Norteamérica. Aunque es un vástago de la civilización europea, también incorpora, en grados diversos, elementos de las civilizaciones americanas indígenas, ausentes de Norteamérica y de Europa. Ha tenido una cultura corporativista y autoritaria que Europa tuvo en mucha menor medida y Norteamérica no tuvo en absoluto. Tanto Europa como Norteamérica sintieron los efectos de la Reforma y han combinado la cultura católica y la protestante. Históricamente, Latinoamérica ha sido sólo católica, aunque esto puede estar cambiando. La

civilización latinoamericana incorpora las culturas indígenas, que no existían en Europa, que fueron eficazmente aniquiladas en Norteamérica, y cuya importancia oscila entre dos extremos: México, América Central, Perú y Bolivia, por una parte, y Argentina y Chile, por la otra. La evolución política y el desarrollo económico latinoamericanos se han apartado claramente de los modelos predominantes en los países del Atlántico norte. Subjetivamente, los mismos latinoamericanos están divididos a la hora de identificarse a sí mismos. Unos dicen: «Sí, somos parte de Occidente». Otros afirman: «No, tenemos nuestra cultura propia y única»; y un vasto material bibliográfico producido por latinoamericanos y norteamericanos expone detalladamente sus diferencias culturales.[16] Latinoamérica se podría considerar, o una subcivilización dentro de la civilización occidental, o una civilización aparte, íntimamente emparentada con Occidente y dividida en cuanto a su pertenencia a él. Para un análisis centrado en las consecuencias políticas internacionales de las civilizaciones, incluidas las relaciones entre Latinoamérica, por una parte, y Norteamérica y Europa, por otra, la segunda opción es la más adecuada y útil.

Occidente, pues, incluye Europa y Norteamérica, más otros países de colonos europeos como Australia y Nueva Zelanda. Sin embargo, la relación entre los dos principales componentes de Occidente ha cambiado con el tiempo. Durante gran parte de su historia, los norteamericanos definieron su sociedad en oposición a Europa. Norteamérica era la tierra de la libertad, la igualdad, las oportunidades, el futuro; Europa representaba la opresión, el conflicto de clases, la jerarquía, el atraso. Se afirmaba, incluso, que Norteamérica era un civilización distinta. Esta afirmación de una oposición entre Norteamérica y Europa era, en buena medida, resultado del hecho de que, al menos hasta finales del siglo XIX, Norteamérica sólo tenía contactos limitados con civilizaciones no occidentales. Una vez que los Estados Unidos saltaron a la escena mundial, sin embargo, descubrieron el sentido de una identidad más amplia con Europa.[17] Mientras que la Norteamérica del siglo XIX se definía como diferente de Europa y opuesta a ella, la Norteamérica del siglo XX se ha definido como parte, y hasta líder, de una entidad más extensa, Occidente, que incluye a Europa.

Hoy en día, el término «Occidente» se usa universalmente para referirse a lo que se solía denominar cristiandad occidental. Así, Occidente es la única civilización designada con un referente geográfico, y no con el nombre de un pueblo, religión o zona geográfica particulares.[*] Tal denominación saca a la civilización de su contexto histórico, geográfico y cultural. Históricamente, la civilización occidental es civilización europea. En la época moderna, la civilización occidental es civilización

---

[*] El uso de «Oriente» y «Occidente» para identificar zonas geográficas es confuso y etnocéntrico. «norte» y «sur» tienen en los polos puntos de referencia fijos universalmente aceptados mientras que «este» y «oeste» no tienen tales puntos de referencia. La cuestión es: ¿este y oeste de qué? Todo depende de dónde estemos. Cabe presumir que, originalmente, «Occidente» y «Oriente» hacían referencia a las partes occidental y oriental de Eurasia. Desde un punto de vista norteamericano, sin embargo, el Lejano Oriente es en realidad el Lejano Occidente. Durante la mayor parte de la historia china, «Occidente» significó la India, mientras que «En Japón "Occidente" normalmente significaba China»: William E. Naff, «Reflections on the Question of "East and West" from the Point of View of Japan», *Comparative Civilizations, Review* 13-14 (otoño de 1985 y primavera de 1986), pág. 228.

euroamericana o noratlántica. Europa, Estados Unidos y el Atlántico norte se pueden encontrar en un mapa; Occidente no. El nombre «Occidente» ha dado origen también al concepto de «occidentalización» y ha fomentado una errónea combinación de occidentalización y modernización: es más fácil concebir una «occidentalización» de Japón que su «euroamericanización». A la civilización europeoamericana, sin embargo, se hace referencia universalmente como civilización occidental, y este término, pese a sus graves inconvenientes, es el que se va a usar aquí.

Africana (posiblemente). Casi ninguno de los investigadores importantes de la civilización, salvo Braudel, reconocen una civilización africana peculiar. El norte del continente africano y su costa este pertenecen a la civilización islámica. Históricamente, Etiopía, constituyó una civilización propia. En otros lugares, el imperialismo y los asentamientos europeos aportaron elementos de civilización occidental. En Sudáfrica, los colonos holandeses, franceses y después ingleses crearon una cultura europea muy fragmentada.[18] Es muy importante que el imperialismo europeo llevara el cristianismo a la mayor parte del continente situado al sur del Sáhara. Por toda África, sin embargo, las identidades tribales son generales y profundas, pero los africanos también están desarrollando, cada vez más, un sentido de identidad africana y cabe pensar que el África subsahariana podría aglutinarse en una civilización peculiar, cuyo Estado central posiblemente sería Sudáfrica.

La religión es una característica definitoria básica de las civilizaciones, y, como dijo Christopher Dawson, «las grandes religiones son los fundamentos sobre los que descansan las grandes civilizaciones».[19] De las cinco «religiones mundiales» de que habla Weber, cuatro —cristianismo, islam, hinduismo y confucianismo— se asocian con grandes civilizaciones. La quinta, el budismo, no. ¿A qué se debe esto? Como el islam y el cristianismo, el budismo pronto se escindió en dos ramas principales y, como el cristianismo, no pervivió en su país natal. Iniciado en el siglo II d.C., el budismo *mahayana* fue exportado a China y posteriormente a Corea, Vietnam y Japón. En estas sociedades, el budismo fue adaptado y asimilado diversamente a la cultura autóctona (en China, por ejemplo, al confucianismo y al taoísmo) y después suprimido. De ahí que, aun cuando el budismo sigue siendo un componente importante de sus culturas, estas sociedades no forman parte de una civilización budista, ni aceptarían identificarse como tales. Lo que se puede describir legítimamente como una civilización budista *therevada*, sin embargo, existe en Sri Lanka, Birmania, Tailandia, Laos y Camboya. Además, las poblaciones del Tibet, Mongolia y Bhután han suscrito históricamente la variante lamaísta del budismo *mahayana*, y estas sociedades constituyen una segunda zona de civilización budista. En conjunto, sin embargo, la práctica extinción del budismo en la India y su adaptación e incorporación a culturas ya existentes en China y Japón indican que el budismo, pese a ser una religión importante, no ha sido la base de una gran civilización.[20*]

---

[*] ¿Qué pasa con la civilización judía? La mayoría de los investigadores apenas la mencionan. Desde el punto de vista numérico, está claro que el judaísmo no es una civilización importante. Toynbee lo describe como una civilización atrofiada que se desarrolló a partir de la civilización siríaca anterior. Está históricamente emparentado con el cristianismo y el islam, y durante varios

RELACIONES ENTRE CIVILIZACIONES

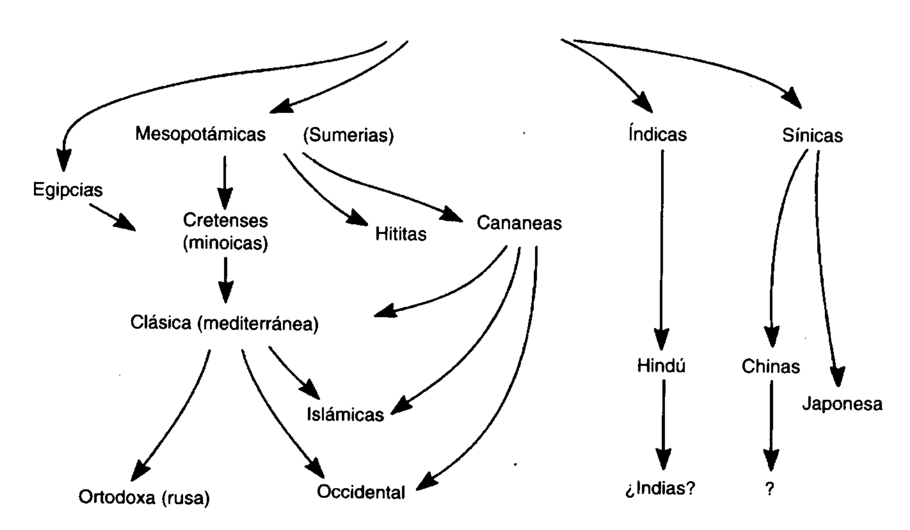
Encuentros: las civilizaciones antes del 1500 d.C. Las relaciones entre civilizaciones han pasado por dos fases y actualmente se encuentran en una tercera. Durante más de 3.000 años después de que nacieran por primera vez las civilizaciones, los contactos entre ellas fueron, con algunas excepciones, inexistentes, limitados o intermitentes e intensos. La naturaleza de dichos contactos queda bien expresada en la palabra que los historiadores usan para describirlos: «encuentros».[21] Las civilizaciones estaban separadas por el tiempo y el espacio. Sólo un pequeño número existía en el mismo tiempo, y hay una importante distinción, como afirmaron Benjamin Schwartz y Shmuel Eisenstadt, entre civilizaciones de la era axial y de la era preaxial, distinción basada en si discriminaban o no entre los «órdenes trascendental y mundano». Las civilizaciones de la era axial, a diferencia de sus predecesoras, contaban con mitos trascendentales propagados por una clase intelectual específica: «los profetas y sacerdotes judíos, los filósofos y sofistas griegos, los eruditos chinos, los brahmanes hinduistas, los *sangha* budistas y los ulemas islámicos».[22] Algunas regiones conocieron dos o tres generaciones de civilizaciones emparentadas, con la desaparición de una civilización y un interregno seguido por el desarrollo de otra generación sucesora. La figura 2.1 es un cuadro simplificado (tomado de. Carroll Quigley) de las relaciones entre las principales civilizaciones euroasiáticas a lo largo del tiempo.

Las civilizaciones también estaban separadas geográficamente. Hasta el 1500, las civilizaciones andina y mesoamericana no tuvieron contacto con otras civilizaciones ni entre sí. Las primeras civilizaciones de los valles del Nilo, Tigris-Éufrates, Indo y el río Amarillo tampoco interaccionaron. Finalmente, los contactos entre civilizaciones se multiplicaron en el Mediterráneo oriental, el sudoeste de Asia y el norte de la India. Sin embargo, las comunicaciones y relaciones comerciales quedaban restringidas por las distancias que separaban las civilizaciones y los limitados medios de transporte de que se disponía para superarlas. Aunque había algún comercio marítimo en el Mediterráneo y el océano Índico, «el medio de locomoción por antonomasia, mediante el que se vinculaban las separadas civilizaciones del mundo, tal y como éste era antes del 1500 d.C. —en la exigua medida en que mantenían contacto entre sí—, eran los caballos que atravesaban las estepas y los barcos veleros que surcaban los océanos».[23]

---

siglos los judíos mantuvieron su identidad cultural dentro de las civilizaciones occidental, ortodoxa e islámica. Con la creación de Israel, los judíos tienen todos los aprestos objetivos de una civilización: religión, lengua, costumbres, literatura, instituciones y una ubicación territorial y política. Pero, ¿qué hay de la identificación subjetiva? Los judíos que viven en otras culturas se han distribuido a lo largo de un continuo que abarca, desde la identificación total con el judaísmo e Israel, al judaísmo nominal y la plena identificación con la civilización dentro de la cual residen; esto último, sin embargo, se da principalmente entre los judíos que viven en Occidente. Véase Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization*, Filadelfia, Reconstructionist Press, 1981, originalmente publicado en 1934, esp. págs. 173-208.

FIGURA 2.1. Civilizaciones del hemisferio oriental
[Culturas neolíticas] (no civilizaciones).



Fuente: Carroll Quingley, The *Evolution of Civilizations:* An *Introduction to Historical Analysis,* Indianapolis, Liberty Press, 2ª ed., 1979, pág. 83.

Las ideas y la tecnología pasaban de una civilización a otra, pero a menudo este proceso llevaba siglos. Quizá la difusión cultural más importante no debida a una conquista fue la del budismo en China, que tuvo lugar unos seiscientos años después de su nacimiento en el norte de la India. La imprenta fue inventada en China en el siglo VIII d.C. y los tipos móviles en el siglo XI, pero esta tecnología sólo llegó a Europa en el siglo XIV. El papel fue introducido en China en el siglo II d.C., llegó a Japón en el siglo VII y fue difundido en dirección oeste a Asia Central en el siglo VIII, al norte de África en el X, a España en el XII y al norte de Europa en el XIII. Otro invento chino, la pólvora, realizado en el siglo IX, se divulgó entre los árabes unos pocos cientos de años más tarde y alcanzó Europa en el siglo XIV.[24]

Los contactos más palpables y significativos entre civilizaciones fueron aquellos en que gente de una civilización conquistaba y eliminaba o sometía a gente de otra. Estos contactos normalmente no eran sólo violentos, sino breves, y únicamente tenían lugar de forma intermitente. A partir del siglo VII d.C, entre el islam y Occidente y el islam y la India se produjeron contactos entre civilizaciones relativamente continuados y a veces intensos. Sin embargo, la mayoría de las interacciones comerciales, culturales y militares se realizaban dentro de las civilizaciones. Aunque la India y China, por ejemplo, fueron de vez en cuando invadidas y sometidas por otros pueblos (mogoles, mongoles), ambas civilizaciones atravesaron también períodos amplios de «Estados en guerra» dentro de su propia civilización. Así mismo, los griegos lucharon y comerciaron entre sí mucho más a menudo que con los persas o con otros pueblos no griegos.

Influencia: el ascenso de Occidente. La cristiandad europea comenzó a surgir como civilización distinta en los siglos VIII y IX. Durante varios cientos de años, sin embargo, anduvo rezagada respecto a muchas otras civilizaciones en su grado de civilización. China durante las dinastías Tang, Sung y Ming, el mundo islámico de los siglos VIII al XII, y Bizancio en los siglos VIII al XI, superaban ampliamente a Europa en riqueza, territorios, poderío militar y logros artísticos, literarios y científicos.[25] Entre los siglos XI y XIII, la cultura europea comenzó a desarrollarse, favorecida por la «ávida y sistemática apropiación de elementos idóneos procedentes de las civilizaciones superiores del islam y Bizancio, junto con la adaptación de esta herencia a las especiales circunstancias e intereses de Occidente». Durante ese mismo período, Hungría, Polonia, Escandinavia y la costa báltica fueron convertidas al cristianismo occidental, al que siguieron el derecho romano y otros aspectos de la civilización occidental, y la frontera oriental de la civilización occidental quedó estabilizada donde permanecería desde entonces sin cambios significativos. Durante los siglos XII y XIII, los occidentales lucharon para extender su control en España y establecieron un dominio efectivo del Mediterráneo. Posteriormente, sin embargo, el ascenso del poder turco acarreó el hundimiento del «primer imperio ultramarino de Europa Occidental».[26] Con todo, hacia 1500, el renacimiento de la cultura europea estaba ya en marcha, y el pluralismo social, el comercio en expansión y los adelantos tecnológicos proporcionaban la base para una nueva era en la política global.

Los encuentros en múltiples direcciones, intermitentes o limitados, entre civilizaciones dieron paso a la influencia sostenida, arrolladora y unidireccional de Occidente sobre todas las demás civilizaciones. Las postrimerías del siglo XV vieron el final de la reconquista de la península Ibérica a los árabes y los inicios de la penetración portuguesa en Asia y de la penetración española en las Américas. Durante los doscientos cincuenta años siguientes, todo el hemisferio occidental y partes importantes de Asia estuvieron sometidas a la autoridad o dominación europeas. El final del siglo XVIII fue testigo de un retroceso del control europeo directo, cuando, primero los Estados Unidos, luego Haití, y después la mayor parte de Latinoamérica se rebelaron contra la autoridad europea y consiguieron la independencia. En la última parte del siglo XIX, sin embargo, un renovado imperialismo occidental extendió su autoridad sobre casi toda África, consolidó el control occidental en el subcontinente asiático y otros lugares de Asia; a principios del siglo XX había reducido prácticamente todo Oriente Próximo y Oriente Medio, salvo Turquía, al control occidental directo o indirecto. Los europeos o las antiguas colonias europeas (en las Américas) controlaban el 35% de la tierra firme del planeta en 1800, el 67 % en 1878 y el 84 % en 1914. En 1920, el porcentaje llegó a ser aún mayor, cuando el imperio otomano fue dividido entre Gran Bretaña, Francia e Italia. En 1800, el imperio británico constaba de 3,8 millones de kilómetros cuadrados y 20 millones de súbditos. En 1900, el imperio victoriano, en el que nunca se ponía el sol, contaba con 28,5 millones de kilómetros cuadrados y 390 millones de súbditos.[27] En el curso de la expansión europea, las civilizaciones andina y mesoamericana fueron prácticamente eliminadas, las civilizaciones india e islámica quedaron sometidas lo mismo que África, y se penetró en China, que quedó subordinada a la influencia occidental. Sólo las civilizaciones rusa, japonesa y etíope, las tres regidas por autoridades imperiales

sumamente centralizadas, fueron capaces de resistir el asalto de Occidente y mantener una existencia independiente significativa. Durante cuatrocientos años, las relaciones entre civilizaciones consistieron en la subordinación de las demás sociedades a la civilización occidental.

Entre las causas de este hecho único y espectacular se encontraban la estructura social y las relaciones de clases en Occidente, el crecimiento de las ciudades y el comercio, la relativa dispersión del poder en las sociedades occidentales entre Estados y monarcas y autoridades seculares y religiosas, el sentimiento emergente de conciencia nacional entre los pueblos europeos y el desarrollo de burocracias estatales. Sin embargo, la fuente inmediata de la expansión occidental fue tecnológica: la invención de los medios de navegación oceánica para llegar hasta pueblos distantes y el desarrollo del potencial militar para conquistarlos. «[E]n gran medida», como ha dicho Geoffrey Parker, «"el ascenso de Occidente" dependió del ejercicio de la fuerza, del hecho de que el equilibrio militar entre los europeos y sus adversarios allende el mar se inclinaba siempre del lado de los primeros; (...) la clave del éxito de los occidentales en la creación de los primeros imperios verdaderamente globales entre 1500 y 1750 dependió precisamente de los avances en la capacidad para hacer la guerra que se han denominado "la revolución militar".» La expansión de Occidente se vio facilitada también por la superioridad de sus tropas en organización, disciplina y entrenamiento y, más tarde, por las armas, transporte, logística y servicios médicos superiores resultantes de su liderazgo en la revolución industrial.[28] Occidente conquistó el mundo, no por la superioridad de sus ideas, valores o religión (a los que se convirtieron pocos miembros de las otras civilizaciones), sino más bien por su superioridad en la aplicación de la violencia organizada. Los occidentales a menudo olvidan este hecho; los no occidentales, nunca.

En 1910, el mundo era más unitario política y económicamente que en ningún otro momento previo de la historia humana. El comercio internacional, en proporción al producto mundial bruto, ascendió a unos niveles nunca igualados antes, y no los alcanzó de nuevo hasta, aproximadamente, la década de los años setenta y ochenta. La inversión internacional, en proporción a la inversión total, era más alta entonces que en ninguna otra época.[29] «Civilización» significaba «civilización occidental». El derecho internacional era el derecho internacional occidental procedente de la tradición de Grocio. El sistema internacional era el sistema westfaliano occidental de Estados nación soberanos y «civilizados», así como de los territorios coloniales que controlaban.

La aparición de este sistema internacional de corte occidental fue el segundo hecho importante en la política global de los siglos posteriores a 1500. Además de interaccionar según una modalidad de dominación-subordinación con las sociedades no occidentales, las sociedades occidentales interaccionaban también entre sí en pie de mayor igualdad. Tales interacciones entre entidades políticas dentro de una misma civilización se parecían mucho a las que habían tenido lugar dentro de las civilizaciones china, india y griega. Se basaban en una homogeneidad cultural que incluía «lengua, derecho, religión, práctica administrativa, agricultura y ganadería, sistema de tenencia de la tierra y quizá también parentesco». Los pueblos europeos «compartían una cultura común y mantenían numerosos contactos a través de una

activa red comercial, un constante movimiento de personas y un enorme entrelazamiento de las familias reinantes». También luchaban entre sí prácticamente sin fin; entre los Estados europeos, la paz era la excepción, no la regla.[30] Aunque durante gran parte de este período el imperio otomano controló hasta una cuarta parte de lo que solía considerarse Europa, dicho imperio no fue considerado miembro del sistema internacional europeo.

Durante 150 años, la política occidental intracivilizatoria estuvo dominada por el gran cisma religioso y por guerras religiosas y dinásticas. Tras el tratado de Westfalia, durante otro siglo y medio los conflictos del mundo occidental se dieron entre príncipes: emperadores, monarcas absolutos y monarcas constitucionales que intentaban ampliar sus burocracias, sus ejércitos, su fuerza económica mercantilista y, lo más importante, el territorio que gobernaban. En este proceso crearon Estados-nación, y, a partir de la Revolución francesa, los principales conflictos se dieron entre naciones, más que entre príncipes. En 1793, como dice R.R. Palmer, «Las guerras de reyes habían acabado; habían comenzado las guerras de pueblos».[31] Esta pauta decimonónica duró hasta la primera guerra mundial

En 1917, como resultado de la Revolución rusa, el conflicto de los Estados-nación se vio complementado por el conflicto de ideologías, primero entre el fascismo, el comunismo y la democracia liberal, y después entre estas dos últimas. Durante la guerra fría, estas ideologías estuvieron encarnadas por las dos superpotencias: cada una de las cuales definió su identidad por su ideología, y ninguna fue un Estado-nación en el sentido europeo tradicional. La llegada al poder del marxismo, primero en Rusia y después en China y Vietnam, representó una fase de transición, del sistema internacional europeo a un sistema poseuropeo multicivilizacional. El marxismo era un producto de la civilización europea, pero ni echó raíces ni triunfó en el continente. En cambio, las élites modernizadoras y revolucionarias lo importaron en Rusia, China y Vietnam; Lenin, Mao y Ho Chi Minh lo adaptaron para sus propósitos y lo utilizaron para impugnar el poder de Occidente, movilizar a su pueblo y afirmar la autonomía e identidad nacional de sus países contra Occidente. El desmoronamiento de esta ideología en la Unión Soviética y su adaptación sustancial en China y Vietnam, sin embargo, no significan necesariamente que estas sociedades vayan a importar la otra ideología occidental, la democracia liberal. Los occidentales que suponen tal cosa es probable que queden sorprendidos por la creatividad, resistencia y singularidad de las culturas no occidentales.

Interacciones: un sistema multicivilizacional. Así, en el siglo XX, las relaciones entre civilizaciones han pasado, de una fase dominada por la influencia unidireccional de una civilización sobre todas las demás, a otra de interacciones intensas, sostenidas y multidireccionales entre todas las civilizaciones. Las dos características básicas de la época anterior de relaciones entre civilizaciones comenzaron a desaparecer.

En primer lugar, por decirlo con las expresiones predilectas de los historiadores, terminó «la expansión de Occidente» y comenzó «la rebelión contra Occidente». El poder occidental, de forma desigual, con pausas y marchas atrás, ha declinado con relación al poder de otras civilizaciones. El mapa del mundo de 1990 guarda pocas semejanzas con el mapa del mundo de 1920. Los equilibrios de poder militar y económico y la capacidad de influencia política cambiaron (y serán examinados con

mayor detalle en un capítulo posterior). Occidente seguía teniendo una importante influencia en otras sociedades, pero las relaciones entre Occidente y las demás civilizaciones estaban cada vez más dominadas por las reacciones de Occidente ante los nuevos acontecimientos en dichas civilizaciones. Lejos de ser simplemente los objetos de una historia confeccionada en Occidente, las sociedades no occidentales se estaban convirtiendo cada vez más en los agentes y modeladores de su propia historia y de la historia occidental.

En segundo lugar, como resultado de tales circunstancias, el sistema internacional se extendió más allá de Occidente y pasó a incluir múltiples civilizaciones. Simultáneamente, el conflicto entre los Estados occidentales —que habían dominado dicho sistema durante siglos— se desvaneció. A finales del siglo XX, Occidente, en su evolución como civilización, había salido de su fase de «Estados en guerra» y avanzaba hacia su fase de «Estado universal». Al término de este siglo, dicha fase estaba todavía incompleta, ya que los Estados-nación de Occidente se agrupaban en dos Estados semiuniversales en Europa y Norteamérica. Sin embargo, estas dos entidades y las unidades que las constituyen estaban unidas por una red extraordinariamente compleja de vínculos institucionales formales e informales. Los Estados universales de las civilizaciones anteriores fueron imperios. Sin embargo, puesto que la democracia es la forma política de la civilización occidental, el naciente Estado universal de la civilización occidental no es un imperio, sino más bien un conglomerado de federaciones, confederaciones y regímenes y organizaciones internacionales.

Las grandes ideologías políticas del siglo XX son: liberalismo, socialismo, anarquismo, corporativismo, marxismo, comunismo, socialdemocracia, conservadurismo, nacionalismo, fascismo y democracia cristiana. Todas ellas tienen una cosa en común: son productos de la civilización occidental. Ninguna otra civilización ha generado una ideología política relevante. Occidente, sin embargo, nunca ha generado una religión importante. Las grandes religiones del mundo son todas producto de civilizaciones no occidentales y, en la mayoría de los casos, son anteriores a la civilización occidental. A medida que el mundo sale de su fase occidental, las ideologías que simbolizaron la civilización occidental tardía declinan y su lugar es ocupado por las religiones y otras formas de identidad basadas en la cultura. La separación westfaliana de religión y política internacional, producto idiosincrásico de la civilización occidental, está tocando a su fin, y, como indica Edward Mortimer, «cada vez es más probable que» la religión «se entrometa en los asuntos internacionales».[32] El choque intracivilizatorio de las ideas políticas generadas por Occidente, está siendo sustituido por un choque de cultura y religión entre diversas civilizaciones.

La geografía política global pasó del mundo único de 1920 a los tres mundos de los años sesenta y a la media docena larga de mundos de los noventa. Juntamente con esto, los imperios mundiales occidentales de 1920 quedaron reducidos al mucho más limitado «mundo libre» de los años sesenta (que incluía muchos Estados no occidentales opuestos al comunismo) y después al todavía más restringido «Occidente» de los noventa. Este cambio quedó reflejado semánticamente entre 1988 y 1993 en el descenso del uso de la expresión ideológica «mundo libre» y en el

aumento de la utilización del término «Occidente», vinculado con el ámbito civilizatorio (véase la tabla 2.1). También se percibe en que abundan más las referencias al islam como fenómeno político-cultural, a la «gran China», Rusia y su «extranjero cercano», y a la Unión Europea, expresiones todas ellas cuyo contenido remite a una civilización. Las relaciones en esta tercera fase son mucho más frecuentes e intensas de lo que eran en la primera, y mucho más equitativas y recíprocas que en la segunda. Además, a diferencia de lo que ocurría durante la guerra fría, no domina una única fractura, sino que existen múltiples fracturas entre Occidente y otras civilizaciones, y entre los muchos no-Occidentes.

Existe un sistema internacional, afirma Hedley Bull, «cuando dos o más Estados tienen suficiente contacto entre ellos, y suficiente influencia recíproca en sus respectivas decisiones, para hacer que se comporten —al menos en alguna medida— como partes de un todo». Una sociedad internacional, sin embargo, existe sólo cuando los Estados integrados en un sistema internacional tienen «intereses y valores comunes», «se conciben como vinculados por un conjunto común de reglas», «participan en el funcionamiento de instituciones comunes» y tienen «una cultura o civilización común».[33] Como sus predecesores sumerio, griego, helenístico, chino, indio e islámico, el sistema internacional europeo del siglo XVII al XIX fue también una sociedad internacional. Durante los siglos XIX y XX, el sistema internacional europeo se amplió hasta abarcar prácticamente todas las sociedades de las restantes civilizaciones. Algunas instituciones y prácticas europeas se exportaron también a estos países. Sin embargo, estas sociedades todavía carecen de la cultura común que servía de base a la sociedad internacional europea. Así, desde el punto de vista de la teoría británica de las relaciones internacionales, el mundo es un sistema internacional bien desarrollado, pero, en el mejor de los casos, sólo una sociedad internacional muy primitiva.

TABLA 2.1. Uso de términos «mundo libre» y «Occidente».

	Número de referencias 1998	1993	% de cambio en referencias
New York Times			
mundo libre	71	44	-33
Occidente	46	144	+213
Washington Post			
mundo libre	112	67	-40
Occidente	36	87	+142
Congressional Record			
mundo libre	356	114	-68
Occidente	7	10	+43

Fuente: *Lexis/Nexis.* El número de referencias son cifras correspondientes a artículos que versan sobre el «mundo libre» u «Occidente», o que las contienen. Las referencias a «Occidente» fueron revisadas

para confirmar mediante la congruencia contextual que el término aludía a «Occidente» como civilización o entidad política.

Cada civilización se considera el centro del mundo y escribe su historia como el drama central de la historia humana. Quizá esto se puede decir con más verdad incluso de Occidente que de otras culturas. Sin embargo, tales puntos de vista polarizados por una única civilización tienen una aplicabilidad y utilidad cada vez menores en un mundo multicivilizacional. Los investigadores de las civilizaciones hace tiempo que han reconocido esta perogrullada. En 1918, Spengler denunciaba la miope visión de la historia que prevalecía en Occidente, con su neta división en fases antigua, medieval y moderna sólo aplicables a Occidente. Es necesario, decía él, reemplazar esta «aproximación ptolemaica a la historia» por otra copernicana, y sustituir la «ficción vacua de una única historia *lineal* por el drama de *varias* culturas poderosas».[34] Pocas décadas después, Toynbee fustigaba el «provincianismo y el absurdo» de Occidente, manifiestos en las «ilusiones egocéntricas» de que el mundo gira en torno a él, de que había un «Oriente inmutable» y de que «el progreso» era inevitable. Como Spengler, ya no podía usar el supuesto de la unidad de la historia, el supuesto de que existe «sólo un único río de civilización, el nuestro, y de que todos los demás, o son tributarios de él, o se pierden en las arenas del desierto».[35] Cincuenta años después de Toynbee, Braudel insistía así mismo en la necesidad de luchar por conseguir una perspectiva más amplia y de entender «los grandes conflictos culturales del mundo, y la multiplicidad de sus civilizaciones».[36] Sin embargo, los espejismos y prejuicios de los que advertían estos estudiosos perviven y han florecido a finales del siglo XX en el engreimiento generalizado y provinciano que sostiene que la civilización europea de Occidente es ahora la civilización universal del mundo.

Capítulo 3

¿UNA CIVILIZACIÓN UNIVERSAL? MODERNIZACIÓN Y OCCIDENTALIZACIÓN

CIVILIZACIÓN UNIVERSAL: SIGNIFICADOS

Algunas personas afirman que esta época está siendo testigo del nacimiento de lo que V.S. Naipaul llamó una «civilización universal».' ¿Qué significa esa expresión? La idea implica, en general, la confluencia de la humanidad y la creciente aceptación de valores, creencias, orientaciones, prácticas e instituciones comunes por pueblos y personas de todo el mundo. Más concretamente, la idea puede denotar cosas profundas pero que no hacen al caso, algunas que hacen al caso pero no son profundas y otras, finalmente, que no hacen al caso y además son superficiales.

En primer lugar, los seres humanos comparten, en prácticamente todas las sociedades, ciertos valores básicos, como que el asesinato es malo, y ciertas instituciones básicas, como alguna forma de familia. La mayoría de las personas en la mayoría de las sociedades tienen un «sentido moral» semejante, una «tenue» moralidad mínima de conceptos básicos acerca de lo que está bien y está mal.[2] Si es esto lo que se quiere decir con «civilización universal», es profundo y a la vez profundamente importante, pero, no es algo nuevo ni hace al caso. Si los seres humanos han compartido unos pocos valores e instituciones fundamentales a lo largo de la historia, esto puede explicar algunas constantes de la conducta humana, pero no puede iluminar ni explicar la historia, puesto que se basa en los cambios de la conducta humana. Además, si existe una civilización universal común a toda la humanidad, ¿que término podemos usar para denominar los principales agrupamientos culturales de la humanidad que no sea «la raza humana»? La humanidad se divide en subgrupos: tribus, naciones y entidades culturales más amplias llamadas normalmente civilizaciones. Si el término «civilización» se eleva y restringe a lo que es común a la humanidad como un todo, o hemos de inventar un nuevo término para referirnos a los agrupamientos culturales humanos más amplios, pero inferiores a la humanidad global, o tenemos que dar por sentado que esos vastos agrupamientos de amplitud inferior a la de la humanidad se están esfumando. Vaclav Havel, por ejemplo, ha afirmado que «ahora vivimos en una única civilización planetaria», que, sin embargo, «no es más que un tenue barniz» que «cubre u oculta la inmensa variedad de culturas, de pueblos, de mundos religiosos, de tradiciones históricas y de actitudes forjadas históricamente, todas ellas en cierto sentido "subyacentes tras" él».[3] Sin embargo, restringiendo el uso de «civilización» al plano mundial y designando como «culturas» o «subcivilizaciones» esas entidades culturales más amplias que a lo largo de la

historia siempre se han llamado «civilizaciones», lo único que se consigue es confusión semántica.*

En segundo lugar, la expresión «civilización universal» se podría usar para aludir a lo que tienen en común las sociedades civilizadas, como, por ejemplo, ciudades y capacidad de leer y escribir, lo que las distingue de las sociedades primitivas y de los bárbaros. Por supuesto, éste es el significado que tenía el término en singular en el siglo XVIII, y en este sentido está surgiendo una civilización universal, para horror de antropólogos diversos y de otras personas que asisten consternados a la desaparición de pueblos primitivos. La civilización en este sentido se ha ido extendiendo poco a poco a lo largo de la historia humana, y la difusión de la civilización en singular ha sido perfectamente compatible con la existencia de muchas civilizaciones en plural.

En tercer lugar, la expresión «civilización universal» se puede referir a los supuestos, valores y doctrinas que comparte actualmente mucha gente en la civilización occidental y algunas personas en otras civilizaciones. A esto se le podría llamar la cultura Davos. Cada año, aproximadamente un millar de hombres de negocios, banqueros, funcionarios estatales, intelectuales y periodistas de decenas de países se reúnen en Davos, Suiza, en el Foro Económico Mundial. Casi todas estas personas tienen titulación universitaria en ciencias de la naturaleza, ciencias sociales, empresariales o derecho, trabajan con palabras y/o números, hablan con razonable fluidez el inglés, están contratadas por organismos oficiales, empresas e instituciones académicas con amplias relaciones internacionales, y viajan con frecuencia fuera de sus respectivos países. Por lo general comparten creencias en el individualismo, la economía de mercado y la democracia política, que también son comunes entre las personas de la civilización occidental. Estas personas de Davos controlan prácticamente todas las instituciones internacionales, muchas de las administraciones estatales del mundo y la mayor parte del potencial económico y militar del mundo. La cultura Davos, por tanto, es tremendamente importante. Pero, ¿cuánta gente en todo el mundo comparte dicha cultura? Fuera de Occidente, probablemente menos de 50 millones de personas, o sea, menos de un 1 % de la población mundial; quizá, tan sólo una décima parte del 1 % de dicha población. Dista de ser una cultura universal, y los líderes que comparten la cultura Davos no cuentan necesariamente con un control seguro del poder en sus propias sociedades. Esta «cultura intelectual común», como ha señalado Hedley Bull, «sólo existe en el plano de las élites: sus raíces son superficiales en muchas sociedades... [y] no es nada seguro que, incluso en el ámbito diplomático, abarque lo que se llamó una cultura moral común o un conjunto de valores comunes, peculiares de una cultura intelectual común».[4]

---

* Hayward Alker ha señalado acertadamente que, en el artículo que publiqué en *Foreign Affairs,* yo «rechazaba por definición» la idea de una civilización mundial al definir la civilización como «el agrupamiento cultural humano más elevado y el grado más amplio de identidad cultural que tienen las personas, si dejamos aparte lo que distingue a los seres humanos de otras especies». Por supuesto, ésta es la forma en que la mayoría de los estudiosos de las civilizaciones han utilizado ese término. En este capítulo, sin embargo, suavizo esa definición para permitir la posibilidad de que pueblos de todo el mundo se identifiquen con una cultura planetaria distinta que complemente o sustituya a las civilizaciones en sentido occidental, islámico o sínico.

En cuarto lugar, se sostiene que la difusión a escala mundial de las pautas de consumo y la cultura popular occidentales está creando una civilización universal. Este argumento ni es profundo ni hace al caso. Las novedades culturales se han transmitido de una civilización a otra a lo largo de la historia. Las innovaciones en una civilización son asumidas ordinariamente por las demás. Sin embargo dichas innovaciones son, o técnicas carentes de consecuencias culturales significativas, o modas pasajeras que vienen y se van sin alterar la cultura subyacente de la civilización receptora. Estas importaciones «prenden» en la civilización receptora, bien porque son exóticas bien porque son impuestas. En siglos anteriores, el mundo occidental se vio arrastrado periódicamente por el entusiasmo ante diversos artículos de la cultura china o hindú. En el siglo XIX, las importaciones culturales de Occidente se hicieron populares en China e India porque parecían reflejar el poder occidental. Ahora bien, el argumento de que la difusión de la cultura *pop* y de bienes de consumo por todo el mundo representa el triunfo de la civilización occidental trivializa la cultura occidental. La esencia de la civilización occidental es la Carta Magna y no el Big Mac. El hecho de que los no occidentales puedan zamparse éste no tiene consecuencias a la hora de que acepten o dejen de aceptar la Carta Magna.

Tampoco tiene consecuencias en sus actitudes respecto a Occidente. En un lugar cualquiera de Oriente Próximo u Oriente Medio, media docena de jóvenes podrían perfectamente vestir vaqueros, beber Coca-Cola, escuchar *rap* y, entre inclinación e inclinación hacia La Meca, montar una bomba para hacer estallar un avión estadounidense de pasajeros. Durante los años setenta y ochenta, los norteamericanos consumieron millones de coches, televisores, cámaras y artilugios electrónicos japoneses sin ser «niponizados» y, lo que es más, se volvieron considerablemente más hostiles respecto a Japón. Sólo una arrogancia ingenua puede llevar a los occidentales a suponer que los no occidentales quedarán «occidentalizados» mediante la adquisición de productos occidentales. En realidad, ¿qué puede decir el mundo sobre Occidente, cuando los occidentales identifican su civilización con líquidos efervescentes, pantalones desteñidos y comidas grasas?

Una versión ligeramente más refinada del argumento de la cultura popular universal se centra no en los bienes de consumo en general, sino en los medios de comunicación, en Hollywood más que en la Coca-Cola. El control estadounidense de las industrias mundiales del cine, la televisión y el vídeo supera incluso su dominio de la industria aeronáutica. De las cien películas más vistas en todo el mundo en 1993, ochenta y ocho eran norteamericanas, y dos organizaciones estadounidenses y dos europeas dominan la recopilación y distribución de noticias a escala planetaria.[5] Esta situación pone de manifiesto dos fenómenos. El primero es la universalidad del interés humano por el amor, el sexo, la violencia, el misterio, el heroísmo y la salud, así como la capacidad de empresas con ánimo de lucro, principalmente estadounidenses, para explotar esos intereses en su propio beneficio. Sin embargo, hay pocos indicios, por no decir ninguno, que apoyen la suposición de que la aparición de unas comunicaciones planetarias generalizadas esté produciendo una convergencia significativa en actitudes y creencias. Como ha dicho Michael Vlahos, «diversión no equivale a conversión cultural». En segundo lugar, la gente interpreta las comunicaciones en función de sus valores y perspectivas preexistentes. «Las mismas

imágenes visuales, transmitidas simultáneamente a los cuartos de estar de todo el globo», comenta Kishore Mahbubani, «provocan impresiones contrarias. Los cuartos de estar occidentales aplauden cuando los misiles de crucero alcanzan Bagdad. La mayoría de los de fuera ven que Occidente está dispuesta a aplicar un rápido castigo a los iraquíes o somalíes no blancos, pero no a los blancos serbios; un signo peligroso, sea cual sea el criterio que se le aplique.»[6]

Las comunicaciones a escala planetaria son una de las manifestaciones contemporáneas más importantes del poder occidental. Sin embargo, esta hegemonía occidental mueve a políticos populistas de sociedades no occidentales a condenar el imperialismo cultural occidental y a congregar a sus partidarios para que defiendan la supervivencia e integridad de su cultura autóctona. La medida en que Occidente domina las comunicaciones planetarias es, por tanto, una fuente importante del resentimiento y hostilidad de los pueblos no occidentales contra Occidente. Además, a principios de los años noventa la modernización y desarrollo económico de las sociedades no occidentales estaban llevando a la aparición de industrias locales y regionales de medios de comunicación que hacían concesiones a los gustos peculiares de dichas sociedades.[7] En 1994, por ejemplo, CNN International estimaba que tenía una audiencia de 55 millones de espectadores potenciales, o sea, aproximadamente un 1 % de la población mundial (espectadores llamativamente equivalentes en número a las personas de la cultura Davos, y sin duda coincidentes en gran medida con ellas), y su presidente afirmaba que, con el tiempo, sus emisiones en inglés podían atraer a entre el 2 y el 4 % del mercado. Desde entonces surgieron redes regionales (es decir, en el ámbito de una civilización) que emitían en español, japonés, árabe, francés (para África Occidental) y otras lenguas. «La sala de redacción planetaria», concluían tres investigadores, «se enfrenta todavía a la Torre de Babel.»[8] Ronald Dore expone razones de peso acerca de la aparición de una cultura intelectual mundial entre diplomáticos y funcionarios públicos. Sin embargo, incluso él llega a una conclusión sumamente matizada en lo relativo al efecto de la intensificación de las comunicaciones: «*...si los demás factores permanecen inalterados* [la cursiva es suya], un incremento de la densidad de las comunicaciones aseguraría una base cada vez mayor para una afinidad entre las naciones, al menos entre las clases medias, o como mínimo entre los diplomáticos del mundo»; pero, añade, «algunos de los factores que se pueden ver modificados pueden ser de muchísima importancia».[9]

Lengua. Los elementos fundamentales de cualquier cultura o civilización son la lengua y la religión. Si está surgiendo una civilización universal, debería haber tendencias hacia la aparición de una lengua universal y una religión universal. Eso es lo que se afirma a menudo con respecto a la lengua. «La lengua del mundo es el inglés», en palabras del editor de *Wall Street Journal.*[10] Esto puede significar dos cosas, de las cuales sólo una apoyaría el argumento en favor de una civilización universal. Podría significar que una proporción cada vez mayor de la población mundial habla inglés. No hay pruebas que respalden esta afirmación, y la más fiable que de hecho existe, que reconocidamente no puede ser muy precisa, demuestra precisamente lo contrario. Los datos disponibles, que abarcan más de tres décadas (1958-1992), indican que la tónica global del uso lingüístico en el mundo no cambió

de forma manifiesta; que se produjeron descensos significativos en la proporción de la gente que habla inglés, francés, alemán, ruso y japonés; que se produjo un menor descenso en la proporción de hablantes de mandarín; y que se produjeron incrementos en las proporciones de gente que habla hindi, malayo-indonesio, árabe, bengalí, español, portugués y otras lenguas. A escala mundial, los angloparlantes descendieron del 9,8 % de la población que en 1958 hablaba lenguas utilizadas por al menos 1 millón de personas, al 7,6 % en 1992 (véase la tabla 3.1). La proporción de la población mundial que habla las cinco principales lenguas occidentales (inglés, francés, alemán, portugués, español) bajó del 24,1 % en 1958 al 20,8 % en 1992. En 1992, por cada persona que hablaba inglés había dos aproximadamente que hablaban mandarín, el 15,2 % de la población mundial, y otro 3,6 % hablaba otras versiones del chino (véase la tabla 3.2).

TABLA 3.1. Hablantes de las principales lenguas
(porcentajes sobre la población mundial*).

Año Lengua	1958	1970	1980	1992
Árabe	2,7	2,9	3,3	3,5
Bengalí	2,7	2,9	3,2	3,2
Inglés	9,8	9,1	8,7	7,6
Hindi	5,2	5,3	5,3	6,4
Mandarín	15,6	16,6	15,8	15,2
Ruso	5,5	5,6	6,0	4,9
Español	5,0	5,2	5,5	6,1

* Número total de hablantes de lenguas utilizadas por 1 millón de personas o más.

Fuente: porcentajes calculados a partir de datos recopilados por el profesor Sidney S. Culbert, Facultad de Psicología, Universidad de Washington, Seattle, sobre el número de hablantes de lenguas utilizadas por 1 millón de personas o más y publicados anualmente en el *World Almanac and Book of Facts*. Sus estimaciones incluyen tanto a hablantes de «lengua materna» como de «lengua no materna» y proceden de censos nacionales, encuestas a muestras de la población, estudios de programas de radio y televisión, datos sobre el crecimiento de la población, estudios secundarios y otras fuentes.

TABLA 3.2. Cantidades y proporciones de la población mundial que hablan las principales lenguas chinas y occidentales.

Lengua	1958 N° de hablantes (en millones)	1958 Porcentaje del mundo	1992 N° de hablantes (en millones)	1992 Porcentaje del mundo
Mandarín	444	15,6	907	15,2
Cantonés	43	1,5	65	1,1
Wu	39	1,4	64	1,1
Min	36	1,3	50	0,8
Hakka	19	0,7	33	0,6
Lenguas chinas	581	20,5	1.119	18,8
Inglés	278	9,8	456	7,6
Español	142	5,0	362	6,1
Portugués	74	2,6	177	3,0
Alemán	120	4,2	119	2,0
Francés	70	2,5	123	2,1
Lenguas Occidentales	684	24,1	1.237	20,8
Total mundial	2.845	44,5	5.979	39,4

Fuente: porcentajes calculados a partir de datos lingüísticos recopilados por el profesor Sidney S. Culbert, Facultad de Psicología, Universidad de Washington, Seattle, y publicados en el *World Almanac and Book of Facts* de 1959 y 1993.

Por una parte, una lengua extraña para el 92 % de las personas del mundo no puede ser la lengua mundial. Por otro lado, sin embargo, se podría denominar así de ser la lengua que usa la gente de diferentes grupos lingüísticos y culturas para comunicarse entre sí, si es la *lingua franca* del mundo o, en términos lingüísticos, la principal lengua de comunicación del mundo.[11] Quienes necesitan comunicarse entre sí tienen que encontrar medios para conseguirlo. En cierta medida pueden contar con profesionales especialmente adiestrados, que han llegado a dominar dos o más lenguas, para que les sirvan de intérpretes y traductores. Sin embargo, eso resulta incómodo, exige mucho tiempo y es caro. De ahí que a lo largo de la historia aparezcan *lingua francas*, el latín en los mundos clásico y medieval, el francés durante varios siglos en Occidente, el swahili en muchas partes de África, y el inglés en gran parte del mundo durante la segunda mitad del siglo XX. Los diplomáticos, los hombres de negocios, los científicos, los turistas y quienes están a su servicio, los pilotos de compañías de aviación y los controladores de tráfico aéreo necesitan un medio que les permita comunicarse eficazmente entre sí, y hoy por hoy dicho medio es en gran medida el inglés.

En este sentido, el inglés es la forma en que el mundo establece la comunicación entre culturas, lo mismo que el calendario cristiano es la forma en que el mundo computa el tiempo, los números árabes son la forma en que el mundo cuenta y el

sistema métrico es la forma en que la mayor parte del mundo mide. Sin embargo, esta forma de usar el inglés establece una comunicación *intercultural;* presupone la existencia de culturas separadas. Una *lingua franca* es un modo de hacer frente a las diferencias lingüísticas y culturales, no un modo de eliminarlas. Es un instrumento para la comunicación, no una fuente de identidad y colectividad. Porque un banquero japonés y un hombre de negocios indonesio conversen en inglés no quiere decir que ninguno de ellos sea anglófilo o esté occidentalizado. Lo mismo cabe decir de los suizos de habla alemana y francesa, que es tan probable que se comuniquen entre sí en inglés como en cualquiera de sus lenguas nacionales. Así mismo, el mantenimiento del inglés como lengua nacional asociada en la India, pese a los planes de Nehru en el sentido contrario, atestigua los intensos deseos de los pueblos de la India que no hablan hindi de preservar sus lenguas y culturas propias, así como de la necesidad de que la India siga siendo una sociedad plurilingüe.

Como ha dicho el importante investigador lingüístico Joshua Fishman, una lengua es más probable que sea aceptada como *lingua franca* si no se identifica con un grupo étnico, religión o ideología particulares. En el pasado, el inglés poseía muchas de estas connotaciones. Más recientemente el inglés ha quedado «desetnizado (o mínimamente etnizado)», como sucedió en el pasado con el acadio, el arameo, el griego y el latín. «Parte de la relativa buena fortuna del inglés como lengua adicional es el hecho de que, *durante el último cuarto de siglo aproximadamente* [la cursiva es suya], ninguna de sus fuentes, británica o norteamericana, han sido consideradas de forma amplia o profunda dentro de un contexto étnico o ideológico.»[12] Así, el uso del inglés para la comunicación intercultural ayuda a mantener las identidades culturales separadas de los pueblos, e incluso las refuerza. La gente usa el inglés para comunicarse con gentes de otras culturas precisamente porque quiere preservar su propia identidad cultural.

Además, quienes hablan inglés en el mundo utilizan tipos de inglés cada vez más diferentes. El inglés se «indigeniza» y asume coloraciones locales que lo distinguen del inglés británico o norteamericano y que, en casos extremos, convierten tales modalidades de inglés en casi ininteligibles para los demás anglohablantes, lo mismo que ocurre también con las variedades del chino. El inglés «pidgin» nigeriano, el inglés indio y otras formas de inglés están siendo incorporadas a sus respectivas culturas anfitrionas y presumiblemente continuarán diferenciándose hasta llegar a convertirse en lenguas afines pero distintas, lo mismo que las lenguas románicas evolucionaron a partir del latín. A diferencia del italiano, el francés y el español, sin embargo, estas lenguas derivadas del inglés, o bien serán habladas tan sólo por una pequeña parte de la sociedad o bien serán usadas principalmente para la comunicación entre grupos lingüísticos particulares.

Todos estos procesos se pueden ver en acción en la India. Por ejemplo, en 1983 había presuntamente 18 millones de anglohablantes sobre una población de 733 millones, y 20 millones en 1991 sobre una población de 867 millones. Así pues, la proporción de anglohablantes entre la población india se ha mantenido relativamente estable, entre el 2 y el 4 % aproximadamente.[13] Fuera de una elite relativamente reducida, el inglés ni siquiera sirve como *lingua franca.* «La realidad básica», afirman dos profesores de inglés de la Universidad de Nueva Delhi, «es que cuando uno viaja desde Cachemira hasta el extremo más meridional, a Kanyakumari, el vínculo de

comunicación se mantiene mejor mediante una forma de hindi que mediante el inglés.» Además, el inglés indio está adquiriendo muchas características peculiares propias: está siendo «indianizado», o más bien «localizado», a medida que surgen diferencias entre los diversos anglohablantes con diferentes lenguas locales.[14] El inglés está siendo absorbido en la cultura india, como antes lo fueron el sánscrito y el persa.

A lo largo de la historia, la distribución de las lenguas a escala planetaria ha traducido la distribución del poder en el mundo. Las lenguas habladas en un ámbito más amplio —inglés, mandarín, español, francés, árabe, ruso— son o han sido la lengua de Estados imperiales que promovieron activamente el uso de sus lenguas por parte de otros pueblos. Los cambios en la distribución del poder producen cambios en el uso de las lenguas. «[D]os siglos de poderío británico y estadounidense de tipo colonial, comercial, industrial, científico y monetario han dejado un legado importante en la educación superior, la administración estatal, el comercio y la tecnología» por todo el mundo.[15] Gran Bretaña y Francia insistían en el uso de sus lenguas en sus colonias. Sin embargo, a raíz de la independencia, la mayoría de las antiguas colonias intentaron, en grados diversos y con éxito desigual, reemplazar la lengua imperial con lenguas autóctonas. Durante el apogeo de la Unión Soviética, el ruso era la *lingua franca* desde Praga a Hanoi. El declinar del poder ruso va acompañado por una decadencia del uso del ruso como segunda lengua. Como ocurre con otras formas de cultura, un poderío en alza genera, tanto una autoafirmación lingüística en los hablantes nativos, como estímulos en otros para aprender la lengua. En los excitantes días inmediatamente posteriores a la caída del muro de Berlín, cuando parecía que la Alemania unida era el nuevo coloso, hubo una tendencia evidente en alemanes que dominaban el inglés a hablar alemán en reuniones internacionales. El poder económico japonés ha estimulado el aprendizaje del japonés por parte de no japoneses, y el desarrollo económico de China está provocando un auge parecido del chino. El chino está desplazando rápidamente al inglés como la lengua predominante en Hong Kong[16] y, dado el papel del chino fuera de China, en el sudeste asiático, ha llegado a ser la lengua en que se hacen gran parte de los negocios internacionales de esa región. A medida que el poder de Occidente declina gradualmente con relación al de civilizaciones diferentes, el uso del inglés y de otras lenguas occidentales dentro de distintas sociedades y para las comunicaciones entre sociedades irá mermando también lentamente. Si en algún momento de un futuro lejano China desplaza a Occidente como la civilización dominante en el mundo, el inglés cederá el puesto al mandarín como *lingua franca* a escala planetaria.

Mientras las antiguas colonias avanzaban hacia la independencia y la conseguían, la promoción o uso de las lenguas indígenas y la supresión de las lenguas del imperio eran para las elites nacionalistas un modo de distinguirse de los colonialistas occidentales y de definir su propia identidad. Sin embargo, tras la independencia, las elites de estas sociedades necesitaban distinguirse de la gente corriente de sus sociedades. El dominio del inglés, el francés u otra lengua occidental servía a este propósito. Como consecuencia de ello, las elites de sociedades no occidentales a menudo son más capaces de comunicarse con occidentales y entre sí que con la gente de su propia sociedad (situación parecida a la que se dio en Occidente en los siglos

XVII y XVIII, cuando los aristócratas de países diferentes se podían comunicar entre sí fácilmente en francés, pero no sabían hablar la lengua vernácula de su propio país). En las sociedades no occidentales, parecen desarrollarse dos tendencias opuestas. Por una parte, el inglés se usa cada vez más en el ámbito universitario para preparar a los licenciados con vistas a que desempeñen eficazmente su función en el marco de la competencia existente a escala planetaria por el capital y los clientes. Por otra parte, las presiones sociales y políticas tienden cada vez más a imponer un uso más generalizado de las lenguas autóctonas: el árabe desplaza al francés en el norte de África, el urdu sustituye al inglés como lengua de la administración y la educación en Paquistán, y en la India los medios de comunicación en lengua autóctona reemplazan a los medios de comunicación en inglés. Esta evolución fue prevista por la comisión de educación india en 1948, cuando afirmó que «el uso del inglés... divide al pueblo en dos naciones, la minoría gobernante y la mayoría gobernada, incapaces ambas de hablar o de comprender la lengua de la otra». Cuarenta años después, la persistencia del inglés como la lengua de la elite cumplía esta predicción y había creado «una situación antinatural en una democracia activa, basada en el sufragio de los mayores de edad... La India angloparlante y la India políticamente consciente divergen cada vez más», estimulando «tensiones entre la minoría encumbrada que sabe inglés, y los muchos millones —armados con su voto— que no lo saben».[17] En la medida en que las sociedades no occidentales establecen instituciones democráticas, y la gente de esas sociedades participa más ampliamente en la administración del Estado, declina el uso de lenguas occidentales y se extienden más las lenguas autóctonas.

El final del imperio soviético y de la guerra fría promovió la proliferación y rejuvenecimiento de lenguas que habían sido suprimidas u olvidadas. La mayoría de las antiguas repúblicas soviéticas han realizado grandes esfuerzos para reavivar sus lenguas tradicionales. El estonio, letonio, lituano, ucraniano, georgiano y armenio son ahora las lenguas nacionales de Estados independientes. Entre las repúblicas musulmanas ha tenido lugar una afirmación lingüística parecida, y Azerbaiyán, Kirguizistán, Turkmenistán y Uzbekistán han pasado de la escritura cirílica de sus antiguos señores rusos a la escritura occidental de sus parientes turcos, mientras que Tadzjikistán, donde se habla persa, ha adoptado la escritura árabe. Los serbios, por otra parte, ahora llaman a su lengua «serbio», en lugar de «serbocroata», y han pasado de la escritura occidental de sus enemigos católicos a la escritura cirílica de sus parientes rusos. De forma paralela, los croatas llaman ahora a su lengua «croata», y están intentando purgarla de palabras turcas y de otros barbarismos, mientras que esos mismos «préstamos turcos y árabes, sedimento lingüístico dejado por los 450 años de presencia del imperio otomano en los Balcanes, han vuelto a ponerse de moda» en Bosnia.[18] El lenguaje se reorganiza y reconstruye de acuerdo con las identidades y contornos de las civilizaciones. Lo mismo que se difunde el poder, se difunde también Babel.

Religión. El nacimiento de una religión universal es sólo ligeramente más probable que el de una lengua universal. Las postrimerías del siglo XX han conocido un resurgir global de las religiones en todo el mundo (véanse págs. 112-120). Tal resurgir ha supuesto la intensificación de la conciencia religiosa y la aparición de movimientos fundamentalistas. Con ello ha acentuado las diferencias entre las

religiones. No ha supuesto necesariamente cambios importantes en las proporciones de la población mundial que se adhieren a las diferentes religiones. Los datos disponibles sobre los adeptos de las diversas religiones son aún más fragmentarios y menos fidedignos que los datos disponibles sobre los hablantes de las diferentes lenguas. La tabla 3.3 presenta cifras sacadas de una única fuente a la que se recurre habitualmente. Estos y otros datos indican que la fuerza numérica relativa de las religiones en todo el mundo no ha cambiado de forma espectacular en este siglo. El cambio más notable registrado por esta fuente es el aumento en la proporción de personas correspondientes como «sin religión» y «ateísmo», de un 0,2 % en 1900 a un 20,9 % en 1980. Cabe pensar que esto pondría de manifiesto un alejamiento importante respecto a la religión, y que en 1980 el resurgimiento religioso estaba simplemente haciendo acopio de fuerzas. Sin embargo, este 20,7 % de aumento de los no creyentes se corresponde muy de cerca con un descenso del 19,0 % en los clasificados como adeptos a las «religiones tradicionales chinas», del 23,5 % en 1900 al 4,5 % en 1980. Estos incrementos y disminuciones prácticamente iguales indican que, con el advenimiento del comunismo, la mayor parte de la población china fue simplemente reclasificada, pasando de «tradicional» a «no creyente».

TABLA 3.3. Proporción de la población mundial adepta a las principales tradiciones religiosas (en porcentajes).

Año Religión	1900	1970	1980	1985(est.)	2000(est.)
Cristianismo occidental	26,9	30,6	30,0	29,7	29,9
Cristianismo ortodoxo	7,5	3,1	2,8	2,7	2,4
Musulmana	12,4	15,3	16,5	17,1	19,2
Sin religión	0,2	15,0	16,4	16,9	17,1
Hinduismo	12,5	12,8	13,3	13,5	13,7
Budismo	7,8	6,4	6,3	6,2	5,7
Tradicionales chinos	23,5	5,9	4,5	3,9	2,5
Tribales	6,6	2,4	2,1	1,9	1,6
Ateísmo	0,0	4,6	4,5	4,4	4,2

Fuente: David B. Barrett (comp.), *World Christian Encyclopedia: A comparative study of churches and religions in the modern world A.D. 1900-2000,* Oxford, Oxford University Press, 1982.

A lo largo de ochenta años, los datos muestran incrementos en los porcentajes de población mundial que se adhieren a las dos principales religiones proselitistas, el islam y el cristianismo. En 1900, los cristianos occidentales se estimaban en un 26,9 % de la población mundial, y en un 30,0 % en 1980. Los musulmanes aumentaron espectacularmente, del 12,4 % en 1900 al 16,5 % (o según otras estimaciones al 18 %) en 1980. Durante las últimas décadas del siglo XX, tanto el islam como el cristianismo incrementaron de forma importante el número de sus miembros en África, y en Corea del sur ha tenido lugar un importante desplazamiento hacia el cristianismo. En

sociedades en rápido proceso de modernización, existe el potencial para la difusión del cristianismo occidental y del islam. En estas sociedades, los protagonistas con más éxito de la cultura occidental no son los economistas neoclásicos ni los cruzados de la democracia ni los ejecutivos de empresas multinacionales. Son, y es muy probable que lo sigan siendo, los misioneros cristianos. Ni Adam Smith ni Thomas Jefferson satisfarán las necesidades psicológicas, emocionales, morales y sociales de los inmigrantes urbanos y de los graduados de escuela secundaria de primera generación. Puede que Jesucristo no las satisfaga tampoco, pero es probable que tenga más posibilidades.

A la larga, sin embargo, Mahoma tiene las de ganar. El cristianismo se difunde principalmente por conversión, el islam por conversión y reproducción. El porcentaje de cristianos en el mundo alcanzó su máximo en los años ochenta, con aproximadamente un 30 %, se estabilizó, ahora está descendiendo y probablemente se situará en torno al 25 % de la población mundial en el 2025. Como resultado de sus tasas de crecimiento demográfico extremadamente altas (véase el capítulo 5), la proporción de musulmanes en el mundo continuará aumentando espectacularmente, llegarán al 20 % de la población mundial hacia el cambio de siglo, sobrepasarán el número de cristianos unos años después, y probablemente representarán en torno al 30 % de la población mundial para el 2025.[19]

CIVILIZACIÓN UNIVERSAL: FUENTES

El concepto de civilización universal es un producto característico de la civilización occidental. En el siglo XIX, la idea de «la responsabilidad del hombre blanco» sirvió para justificar la extensión de la dominación política y económica occidental sobre sociedades no occidentales. A finales del siglo XX, el concepto de civilización universal sirve para justificar la dominación cultural de otras sociedades por parte de Occidente y la necesidad de que dichas sociedades imiten las prácticas e instituciones occidentales.

El universalismo es la ideología de Occidente en sus confrontaciones con las culturas no occidentales. Como ocurre a menudo con los marginados o conversos, entre los defensores más entusiastas de la idea de una civilización única se encuentran intelectuales emigrados a Occidente, tales como Naipaul y Fouad Ajami, para quienes ese concepto ofrece una respuesta altamente satisfactoria a la pregunta fundamental: ¿Quién soy yo? «El despreciable negro del hombre blanco», es la expresión que un intelectual árabe aplicó a tales emigrados;[20] y la idea de una civilización universal encuentra poco apoyo en otras civilizaciones. Los no occidentales ven como occidental lo que Occidente ve como universal. Lo que los occidentales pregonan como una saludable integración mundial, como en el caso de la multiplicación de medios de comunicación en todo el mundo, los no occidentales lo condenan como vil imperialismo occidental. En la medida en que los no occidentales ven el mundo como algo único, lo consideran una amenaza.

Los argumentos para decir que está surgiendo una especie de civilización universal descansan en una o más de estas tres suposiciones respecto a por qué habría

de suceder tal cosa. En primer lugar, existe la suposición, analizada en el capítulo 1, de que el derrumbamiento del comunismo soviético significó el final de la historia y la victoria universal de la democracia liberal en todo el mundo. Este argumento adolece de una falacia, la de la alternativa única. Esta tiene sus raíces en la perspectiva de la guerra fría de que la única alternativa al comunismo es la democracia liberal y de que la desaparición del primero provoca la universalidad de la segunda. Sin embargo, resulta obvio que en el mundo actual hay muchas formas de autoritarismo, nacionalismo, corporativismo y comunismo de mercado (como en China) que están vivos y gozan de buena salud. Y lo que es más importante, existen todas las alternativas religiosas que se encuentran al margen del mundo que se divisa desde el punto de vista de las ideologías laicas. En el mundo moderno, la religión es una fuerza fundamental, quizá *la* fuerza fundamental, que motiva y moviliza a la gente. Es pura soberbia pensar que porque el comunismo soviético se ha derrumbado, Occidente ha ganado el mundo para siempre, y que los musulmanes, chinos e indios, entre otros, van a apresurarse a abrazar el liberalismo occidental como la única alternativa. La división de la humanidad efectuada por la guerra fría es agua pasada. Las divisiones más fundamentales de la humanidad, en función de la etnicidad, las religiones y las civilizaciones, permanecen y generan nuevos conflictos.

En segundo lugar, existe la suposición de que la acrecentada interacción entre las personas —comercio, inversión, turismo, medios de comunicación, comunicaciones electrónicas en general— está creando una cultura mundial común. Desde luego, los avances en materia de transportes y comunicaciones han hecho más fácil y barato el mover dinero, productos, personas, conocimientos, ideas e imágenes por doquier. No hay ninguna duda en lo tocante al aumento del tráfico internacional en esos ámbitos. Pero sí existen serias dudas respecto a los efectos de dicho aumento de tráfico. ¿El comercio incrementa o reduce la posibilidad de conflictos? La suposición de que reduce la probabilidad de guerra entre las naciones es, como mínimo, algo no probado; en cambio, existen muchas pruebas de lo contrario. El comercio internacional se expandió de manera importante en los años sesenta y setenta, y en la década siguiente, la guerra fría llegó a su fin. En 1913, sin embargo, el comercio internacional alcanzó cifras sin precedentes, y en pocos años las naciones se masacraron mutuamente en una escala también sin precedentes.[21] Si un comercio internacional de esa cuantía no puede impedir la guerra, ¿cuándo lo hará? Simplemente, las pruebas no respaldan la suposición, liberal, internacionalista, de que el comercio promueve la paz. Análisis realizados en los años noventa ponen aún más en tela de juicio dicha suposición. Un estudio concluye que «los crecientes niveles de comercio pueden ser una fuerza sumamente divisiva... para la política internacional», y que «es improbable que, por sí solo, un mayor comercio en el sistema internacional alivie las tensiones internacionales o promueva una mayor estabilidad internacional».[22] Otro estudio sostiene que unos niveles altos de interdependencia económica «pueden inducir a la paz *o* inducir a la guerra, dependiendo de las expectativas comerciales para el futuro». La interdependencia económica fomenta la paz sólo «cuando los Estados esperan que los altos niveles de comercio continúen en el futuro previsible». Si los Estados no esperan que los altos niveles de interdependencia continúen, es probable que se produzca una guerra.[23]

La incapacidad del comercio y de las comunicaciones para crear la paz o un sentir común concuerda con los hallazgos de las ciencias sociales. En psicología social, la teoría de la peculiaridad sostiene que las personas se definen por lo que las hace diferentes de otras en un contexto particular:

«...nos comprendemos a partir de las características que nos distinguen de los demás seres humanos, especialmente de la gente de nuestro medio social habitual (...) una mujer psicóloga en compañía de una docena de mujeres que trabajan en otras ocupaciones piensa en sí misma como psicóloga; cuando se encuentra con una docena de psicólogos varones, piensa en sí misma como mujer».[24] Las personas definen su identidad por lo que no son. A medida que el incremento de las comunicaciones, el comercio y los viajes multiplican las interacciones entre civilizaciones, la gente va concediendo cada vez más importancia a su identidad desde el punto de vista de la civilización. Dos europeos, uno alemán y otro francés, en mutua interacción se reconocerán como alemán y francés. Dos europeos, uno alemán y el otro francés, y dos árabes, uno saudí y el otro egipcio, en interacción se definirán como europeos y árabes. La inmigración norteafricana en Francia genera hostilidad entre los franceses y, al mismo tiempo, mayor receptividad a la inmigración de polacos católicos europeos. Los estadounidenses reaccionan mucho más negativamente ante la inversión japonesa que ante inversiones mayores procedentes de Canadá y de países europeos. Así mismo, como ha señalado Donald Horowitz, «Un ibo puede ser... un ibo owerri o un ibo onitsha en lo que fue la región oriental de Nigeria. En Lagos es simplemente un ibo. En Londres es nigeriano. En Nueva York es un africano».[25] Desde la sociología, la teoría de la mundialización o globalización llega a una conclusión semejante: «en un mundo cada vez más universalizado —caracterizado por grados históricamente excepcionales de interdependencia en el ámbito de las civilizaciones y de las sociedades, entre otras cosas, así como por una conciencia generalizada de ello— hay una *exacerbación* de la autoconciencia civilizacional, societal y étnica». El resurgir religioso a escala planetaria, «el retorno a lo sagrado», es una reacción ante la impresión de la gente de que el mundo es «un lugar único».[26]

OCCIDENTE Y MODERNIZACIÓN

El tercer argumento, el más corriente, en favor de la aparición de una civilización universal considera ésta como el resultado de los vastos procesos de modernización que han operado desde el siglo XVIII. La modernización supone: industrialización; urbanización; niveles cada vez mayores de alfabetización, educación, salud y movilización social; y estructuras ocupacionales más complejas y diversificadas. La modernización es fruto de la tremenda expansión del conocimiento científico y tecnológico, iniciada en el siglo XVIII, que hizo posible el que los seres humanos controlaran y configuraran su entorno de maneras totalmente desconocidas hasta entonces. La modernización es un proceso revolucionario sólo comparable al paso de las sociedades primitivas a las civilizadas, esto es, la aparición de la civilización en singular, que comenzó en los valles del Tigris y el Éufrates, el Nilo y el Indo hacia el 5000 a.C.[27] Las actitudes, valores, conocimientos y cultura de los miembros de una

sociedad moderna difieren grandemente de los de una sociedad tradicional. Como primera civilización que se modernizó, Occidente está a la cabeza en la adquisición de la cultura de la modernidad. A medida que otras sociedades adopten modelos semejantes de educación, trabajo, salud y estructura de clases, prosigue la argumentación, esta cultura occidental moderna se convertirá en la cultura universal del mundo.

Está fuera de toda duda que existen diferencias importantes entre las culturas modernas y las tradicionales. Pero de ahí no se sigue necesariamente que las sociedades con culturas modernas se parezcan entre sí más que las sociedades con culturas tradicionales. Evidentemente, un mundo en el que unas sociedades sean muy modernas y otras todavía tradicionales será menos homogéneo que un mundo en el que todas las sociedades se encuentren en un nivel de modernidad parecido. Pero, ¿qué ocurriría con un mundo en el que todas las sociedades fueran tradicionales? Un mundo así existió hace unos pocos cientos de años. ¿Era menos homogéneo de lo que pueda llegar a ser un futuro mundo de modernidad universal? Posiblemente no. «La China de la época Ming... estaba sin duda más próxima a la Francia de los Valois», afirma Braudel, «que la China de Mao Tse-tung lo está de la Francia de la quinta República.»[28]

Sin embargo, las sociedades modernas podrían parecerse más que las sociedades tradicionales por dos razones. En primer lugar, la mayor interacción entre las sociedades modernas puede que no genere una cultura común, pero facilita la transmisión de técnicas, inventos y prácticas de una sociedad a otra con una rapidez y en una medida que eran imposibles en el mundo tradicional. En segundo lugar, la sociedad tradicional estaba basada en la agricultura y la ganadería; la sociedad moderna se basa en la industria, que puede producir desde artesanías a la clásica industria pesada y la industria basada en la ciencia. Los modelos agropecuarios y la estructura social que los acompaña dependen mucho más del entorno natural que los modelos industriales. Varían con el suelo y el clima, y así pueden dar origen a diferentes formas de propiedad de la tierra, estructura social y gobierno. Sean cuales sean los méritos de conjunto de la tesis de la civilización hidráulica de Wittfogel, la agricultura y ganadería dependientes de la construcción y explotación de sistemas de irrigación en gran escala fomentan la aparición de autoridades políticas centralizadas y burocráticas. Difícilmente podría ser de otro modo. Un suelo rico y un buen clima probablemente estimulen el desarrollo de una agricultura y ganadería de grandes haciendas, lo que conllevaría una estructura social que incluiría una clase minoritaria de opulentos terratenientes y una clase mayoritaria de campesinos esclavos o siervos que trabajen las haciendas. Unas condiciones adversas para la agricultura y ganadería a gran escala pueden estimular la aparición de una sociedad de granjeros independientes. En las sociedades agrícolas, dicho brevemente, la estructura social está configurada por la geografía. La industria, en cambio, es mucho menos dependiente del entorno natural local. Las diferencias de organización industrial es probable que deriven de diferencias de cultura y estructura social, más que de la geografía; las primeras, cabe pensar, se pueden ir limando, pero las segundas no.

Así, las sociedades modernas tienen mucho en común. Pero, ¿se funden necesariamente en un todo homogéneo? La tesis que responde afirmativamente a esta

pregunta se basa en la suposición de que la sociedad moderna debe aproximarse a un único modelo, el modelo occidental, que la civilización moderna es la civilización occidental y que la civilización occidental es la civilización moderna. Pero esta identificación es totalmente falsa. La civilización occidental surgió en los siglos VIII y IX y desarrolló sus características propias en los siglos siguientes. No comenzó a modernizarse hasta los siglos XVII y XVIII. Occidente fue Occidente mucho ante de ser moderno. Las características fundamentales de Occidente, las que le distinguen de otras civilizaciones, datan de antes de la modernización de Occidente.

¿Cuáles fueron dichas características propias de la sociedad occidental durante los cientos de años que precedieron a su modernización? Varios estudiosos han ofrecido respuestas a esta pregunta que, si bien difieren en algunos particulares, concuerdan en diversas instituciones, prácticas y creencias que se pueden reconocer legítimamente como el núcleo de la civilización occidental. Entre éstas se encuentran las siguientes:[29]

El legado clasico. Como civilización de tercera generación, Occidente heredó mucho de civilizaciones anteriores; entre ellas destaca la civilización clásica. Los legados que Occidente recibió de esta civilización son muchos, en especial la filosofía y el racionalismo griegos, el derecho romano, el latín y el cristianismo. También las civilizaciones islámica y ortodoxa fueron herederas de la civilización clásica, pero en ningún caso se acercan al grado en que lo fue Occidente.

El catolicismo y el protestantismo. El cristianismo occidental, primero catolicismo y después catolicismo y protestantismo, es históricamente la característica más importante de la civilización occidental. De hecho, durante la mayor parte de su primer milenio lo que ahora se conoce como civilización occidental se llamó cristiandad occidental; entre los pueblos cristianos occidentales que formaban parte de ella existía un sentimiento muy desarrollado de colectividad, de que eran distintos de los turcos, moros y bizantinos, entre otros; y si los occidentales salieron a conquistar el mundo en el siglo XVI, fue por Dios tanto como por el oro. La Reforma y Contrarreforma, y la división de la cristiandad occidental en un norte protestante y un sur católico son igualmente rasgos característicos de la historia occidental, totalmente ausentes de la ortodoxia oriental y alejados en gran medida de la experiencia latinoamericana.

Las lenguas europeas. La lengua como factor distintivo de la gente de una cultura respecto a la de otra sólo cede en importancia ante la religión. Occidente difiere de la mayoría de las demás civilizaciones en la pluralidad de sus lenguas. El japonés, hindi, mandarín, ruso e incluso el árabe se reconocen como las lenguas centrales de sus civilizaciones. Occidente heredó el latín, pero surgieron diversas naciones, y con ellas lenguas nacionales agrupadas no muy estrictamente en las amplias categorías de románicas y germánicas. En el siglo XVI, dichas lenguas habían alcanzado por lo general su forma contemporánea. Como lengua internacional común para Occidente, el latín cedió su puesto al francés, el cual a su vez fue reemplazado en el siglo XX por el inglés.

Separación de la autoridad espiritual y temporal. A lo largo de la historia, junto al Estado existió primero la Iglesia y después muchas iglesias. Dios y el César, Iglesia y Estado, autoridad espiritual y autoridad temporal, han sido un dualismo corriente en

la cultura occidental. Sólo en la civilización hindú estaban tan netamente separadas la religión y la política. En el islam, Dios es el César; en China y Japón, el César es Dios; en la ortodoxia, Dios es el socio menor del César. La separación y los reiterados choques entre Iglesia y Estado, típicos de la civilización occidental, no han existido en ninguna otra civilización. Esta división de la autoridad contribuyó enormemente al desarrollo de la libertad en Occidente.

El imperio de la ley. La idea de que la ley es fundamental para una existencia civilizada fue heredada de los romanos. Los pensadores medievales elaboraron la idea de derecho natural a la que debían atenerse los monarcas en el ejercicio de su poder, y en Inglaterra se desarrolló una tradición de derecho común. Durante la fase absolutista, en los siglos XVI y XVII, el imperio de la ley se expresaba más en su quebrantamiento que en su acatamiento, pero persistió la idea de la subordinación del poder humano a algún control exterior: *Non sub homine sed sub Deo et lege.* La tradición del imperio de la ley sentó las bases del constitucionalismo y de la protección de los derechos humanos, por ejemplo los derechos de propiedad, contra el ejercicio de un poder arbitrario. En la mayoría de las demás civilizaciones, la ley fue un factor mucho menos importante en la configuración del pensamiento y de la conducta.

El pluralismo social. Históricamente, la sociedad occidental ha sido muy pluralista. Como observa Deutsch, lo característico de Occidente «es el desarrollo y persistencia de diversos grupos autónomos no basados en lazos de sangre ni matrimonio».[30] Iniciados en los siglos VI y VII, estos grupos incluían al principio monasterios, órdenes religiosas y cofradías, pero después se ampliaron hasta abarcar en muchas regiones de Europa otras asociaciones y sociedades.[31] El pluralismo asociativo se complementaba con un pluralismo de clases. La mayoría de las sociedades europeas occidentales contaban con una aristocracia relativamente fuerte y autónoma, un numeroso campesinado y una clase pequeña, pero importante, de mercaderes y comerciantes. La fuerza de la aristocracia feudal fue particularmente importante como límite para el absolutismo y su capacidad de arraigar firmemente en la mayoría de las naciones europeas. Este pluralismo europeo contrasta claramente con la pobreza de la sociedad civil, la debilidad de la aristocracia y la fuerza de los imperios burocráticos centralizados que existieron simultáneamente en Rusia, China, los países otomanos y otras sociedades no occidentales.

Los cuerpos representativos. El pluralismo social dio pronto origen a Estados, Parlamentos y otras instituciones para representar los intereses de la aristocracia, el clero, los mercaderes y otros grupos. Estos cuerpos brindaban formas de representación que en el curso de la modernización se transformaron en las instituciones de la democracia moderna. En algunos casos, dicho cuerpos fueron abolidos, o vieron sus poderes gravemente limitados durante el período del absolutismo. Pero, aun en esos casos, podían ser restablecidos, como ocurrió en Francia, con el fin de proporcionar un instrumento para una mayor participación política. Ninguna otra civilización contemporánea posee una herencia comparable de cuerpos representativos que se remonte un milenio en el tiempo. Además, en el ámbito local, a partir del siglo IX aproximadamente, surgieron movimientos de autogobierno en las ciudades italianas que después se extendieron hacia el norte «forzando a

obispos, barones locales y otros grandes nobles a compartir el poder con los burgueses, y finalmente, con frecuencia, a entregárselo del todo».[32] La representación a escala nacional se complementaba así con un grado de autonomía a escala local sin par en otras regiones del mundo.

El individualismo. Muchas de las características de la civilización occidental que acabamos de mencionar contribuyeron a la aparición de un sentimiento individualista y de una tradición de derechos y libertades individuales únicos entre las sociedades civilizadas. El individualismo surgió en los siglos XIV y XV, y la aceptación del derecho a la elección individual —lo que Deutsch denomina «la revolución de Romeo y Julieta»— dominaba ya en Occidente en el siglo XVII. Incluso se formularon reivindicaciones de derechos *iguales* para todos los individuos —«el más pobre de Inglaterra tiene una vida que vivir, lo mismo que el más rico»—, aunque no se aceptaron universalmente. El individualismo sigue siendo un rasgo distintivo de Occidente entre las civilizaciones del siglo XX. En un análisis que incluía muestras semejantes procedentes de cincuenta países, los veinte primeros países que encabezaban la clasificación según el índice de individualismo incluían a todos los países occidentales, salvo Portugal, más Israel.[33] El autor de otra encuesta intercultural sobre individualismo y colectivismo destacó igualmente el dominio del individualismo en Occidente comparado con el predominio del colectivismo en otros lugares, y concluía que «los valores más importantes en Occidente son menos importantes a escala mundial». Una y otra vez, tanto occidentales como no occidentales señalan el individualismo como signo distintivo fundamental de Occidente.[34]

La lista anterior no pretende ser una enumeración exhaustiva de las características propias de la civilización occidental. Tampoco pretende dar a entender que dichas características estén presentes siempre y de forma universal en la sociedad occidental. Evidentemente no es así: los numerosos déspotas de la historia de Occidente ignoraron de forma habitual el imperio de la ley y disolvieron los cuerpos representativos. Tampoco quiere decir que ninguna de estas características se dé en otras civilizaciones. Es evidente que sí: el Corán y la *shari'a* constituyen la ley fundamental de las sociedades islámicas; Japón y la India tenían sistemas de clases paralelos al de Occidente (y quizás como consecuencia de ello son las dos únicas sociedades importantes no occidentales que tienen gobiernos democráticos durante cierto tiempo). Tomados separadamente, casi ninguno de estos factores fue exclusivo de Occidente. Pero la combinación de ellos sí lo fue, y esto es lo que dio a Occidente su cualidad característica. Simplemente, estos conceptos, prácticas e instituciones han sido más corrientes en Occidente que en otras civilizaciones. Forman al menos parte del núcleo esencial constante de la civilización occidental. Son lo occidental, pero no lo moderno, de Occidente. Además, son en buena parte los factores que permitieron a Occidente tomar la delantera en la modernización de sí mismo y del mundo.

REACCIONES ANTE OCCIDENTE Y LA MODERNIZACIÓN

La expansión de Occidente ha promovido tanto la modernización como la occidentalización de las sociedades no occidentales. Los líderes políticos e intelectuales de dichas sociedades han reaccionado al impacto de Occidente de una de estas tres maneras, por lo menos: rechazar tanto la modernización como la occidentalización; aceptar ambas; aceptar la primera y rechazar la segunda.[35]

Rechazo a ultranza. Japón siguió una línea fundamentalmente de rechazo a ultranza desde sus primeros contactos con Occidente en 1542 hasta mediados del siglo XIX. Sólo se permitieron formas limitadas de modernización, como la adquisición de armas de fuego, y la importación de cultura occidental, y muy especialmente del cristianismo, estaba sumamente restringida. Los occidentales fueron expulsados en su totalidad a mediados del siglo XVII. Esta actitud de rechazo a ultranza llegó a su fin con la apertura de Japón forzada por el comodoro Perry en 1854 y con los notables esfuerzos por aprender de Occidente que siguieron a la restauración Meiji en 1868. Durante varios siglos, también China intentó impedir cualquier modernización u occidentalización importante. Aunque los emisarios cristianos fueron autorizados a entrar en China en 1601, de hecho fueron expulsados en 1722. A diferencia de Japón, la política de rechazo a ultranza de China hundía en buena medida sus raíces en la imagen que China tenía de sí misma como reino medio, y en su firme creencia en la superioridad de la cultura china sobre la de todos los demás pueblos. El aislamiento chino, como el aislamiento japonés, llegó a su fin debido a las armas occidentales, empleadas contra China por los británicos en la guerra del opio de 1839-1842. Como indican estos ejemplos, durante el siglo XIX el poder occidental fue haciendo cada vez más difícil, y al final imposible, que las sociedades no occidentales adoptaran estrategias puramente exclusivistas.

En el siglo XX, los avances en materia de trasportes y comunicaciones y la interdependencia a escala planetaria incrementaron tremendamente los costos de la exclusión. Salvo para poblaciones rurales pequeñas y aisladas, dispuestas a vivir reducidas al plano de la subsistencia, el rechazo total de la modernización y de la occidentalización difícilmente es posible en un mundo que se va haciendo mayoritariamente moderno y muy interconectado. «Sólo los fundamentalistas más radicales», escribe Daniel Pipes con relación al islam, «rechazan la modernización al tiempo que la occidentalización. Tiran los televisores a los ríos, prohíben los relojes de pulsera y rechazan el motor de combustión interna. Sin embargo, la falta de sentido práctico de su programa limita gravemente el atractivo de tales grupos; y en algunos casos —como el Yen Izala de Kano, los asesinos de Sadat, los atacantes de la mezquita de La Meca y algunos grupos *dakwah* malaisios— sus derrotas en enfrentamientos violentos con las autoridades han provocado su posterior desaparición casi sin dejar rastro.»[36] Desaparecer casi sin dejar rastro, a eso se reduce, por lo general, a finales del siglo XX, el destino de las líneas de conducta de puro rechazo a ultranza. Simplemente, el celotismo, por usar el término de Toynbee, no es una opción viable.

Kemalismo. Una segunda reacción posible ante Occidente es el herodianismo de Toynbee, aceptar tanto la modernización como la occidentalización. Esta reacción se basa en los supuestos de que la modernización es deseable y necesaria, de que la

cultura autóctona es incompatible con la modernización, de que dicha cultura autóctona se debe abandonar o abolir, y, por último, de que la sociedad debe occidentalizarse completamente a fin de modernizarse con éxito. Modernización y occidentalización se refuerzan mutuamente y tienen que ir juntas. Esta aproximación quedó compendiada en los argumentos de algunos intelectuales japoneses y chinos de finales del siglo XIX, según los cuales, para modernizarse, sus sociedades debían abandonar sus lenguas históricas y adoptar el inglés como lengua nacional. No es sorprendente que esta opinión haya sido más popular aún entre los occidentales que entre las elites no occidentales. Su mensaje es: «Para tener éxito, debes ser como nosotros; el nuestro es el único camino». El argumento es que «los valores religiosos, supuestos morales y estructuras sociales de estas sociedades [no occidentales] son, en el mejor de los casos, extraños, y a veces hostiles, a los valores y prácticas del industrialismo». De ahí que el desarrollo económico «requiera una reestructuración radical y destructiva de la vida y de la sociedad y, a menudo, una reinterpretación del significado de la existencia misma tal y como la ha entendido la gente que vive en estas civilizaciones».[37] Pipes sostiene lo mismo en referencia explícita al islam:

> Para escapar a la anomia, los musulmanes tienen solamente una opción, pues la modernización exige la occidentalización... El islam no ofrece una vía alternativa para modernizarse... El laicismo resulta inevitable. La ciencia y la tecnología modernas requieren la absorción de los procesos mentales que las acompañan; lo mismo pasa con las instituciones políticas. Puesto que el contenido no se ha de emular menos que la forma, para poder aprender de la civilización occidental se debe reconocer su predominio. Las lenguas europeas y las instituciones educativas occidentales son inevitables, aun cuando estimulen el libre pensamiento y la vida relajada. Sólo si los musulmanes aceptan explícitamente el modelo occidental estarán en situación de tecnificarse y de desarrollarse después.[58]

Sesenta años antes de que se escribieran estas palabras, Mustafá Kemal Ataturk había llegado a conclusiones parecidas, había creado una nueva Turquía a partir de las ruinas del imperio otomano y había impulsado un esfuerzo importante por occidentalizarla y modernizarla. Al tomar este derrotero y rechazar el pasado islámico, Ataturk convirtió Turquía en un «país desgarrado», una sociedad que era musulmana en su religión, herencia, costumbres e instituciones, pero con una elite dirigente determinada a hacerla moderna, occidental e inserta en Occidente. A finales del siglo XX, varios países están siguiendo la opción kemalista e intentan sustituir una identidad no occidental por una occidental. Sus esfuerzos son analizados en el capítulo 6.

Reformismo. El rechazo lleva consigo la tarea imposible de aislar una sociedad del cada vez más pequeño mundo moderno. El kemalismo supone la tarea difícil y traumática de destruir una cultura que ha existido durante siglos y de poner en su lugar una cultura totalmente nueva importada de otra civilización. Una tercera opción es intentar combinar la modernización con la preservación de los valores, prácticas e instituciones fundamentales de la cultura autóctona de la sociedad. Resulta fácil de entender que esta elección haya sido la más popular entre las elites no occidentales. En China, en las últimas etapas de la dinastía Ching, el eslogan era *Ti-Yong*, «conocimientos chinos para los principios fundamentales, conocimientos occidentales para el uso práctico». En Japón era *Wakon, Yσsei,* «espíritu japonés, técnica

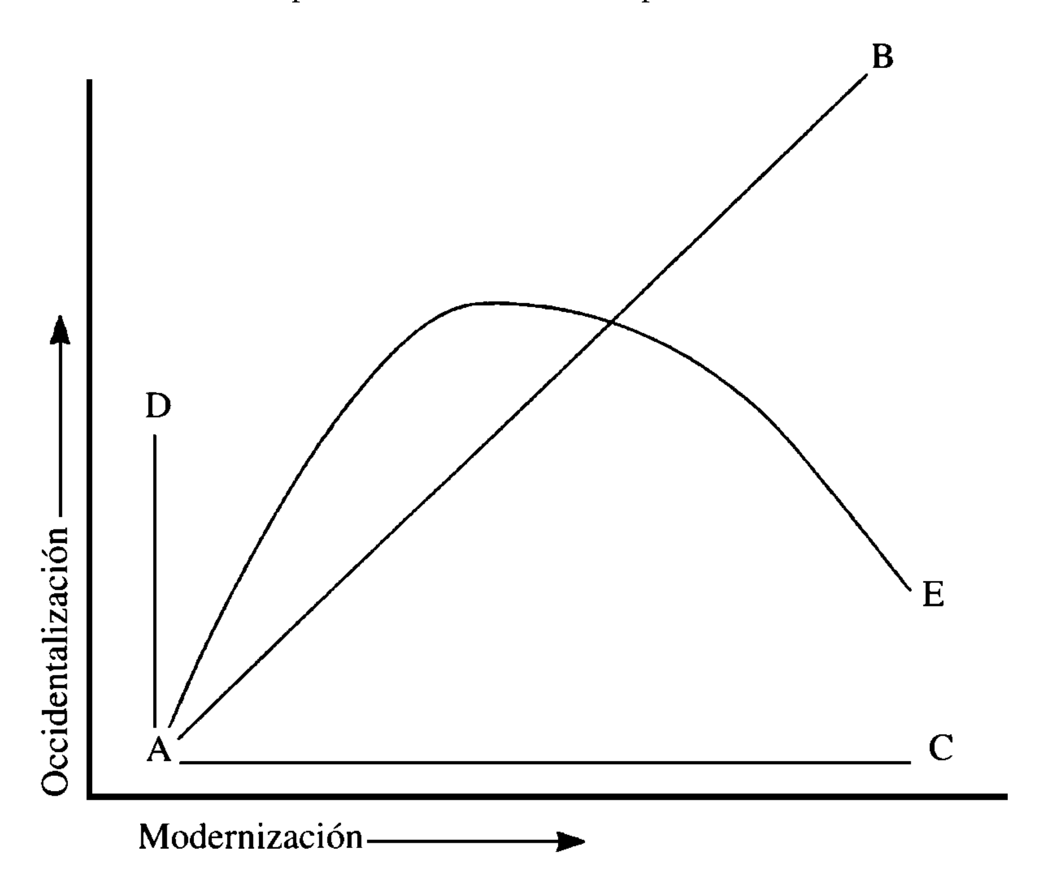
occidental». En Egipto, en los años treinta del siglo XIX, Muhammad Ali «intentó una modernización técnica sin una excesiva occidentalización cultural». Este esfuerzo fracasó, sin embargo, cuando los británicos le forzaron a abandonar la mayoría de sus reformas modernizadoras. Como consecuencia de ello, dice Ali Mazrui, «el destino de Egipto no fue un destino japonés de modernización técnica *sin* occidentalización cultural, ni un destino al estilo Ataturk, de modernización técnica *a través* de la occidentalización cultural».[39] En la última parte del siglo XIX, sin embargo, Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad 'Abduh y otros reformadores intentaron una nueva reconciliación de islam y modernidad, sosteniendo «la compatibilidad del islam con la ciencia moderna y lo mejor del pensamiento occidental» y proporcionando una «base lógica islámica para aceptar ideas e instituciones modernas, tanto científicas como tecnológicas o políticas (constitucionalismo y gobierno representativo)».[40] Era éste un reformismo de criterios amplios, tendente hacia el kemalismo, que aceptaba, no sólo la modernidad, sino también algunas instituciones occidentales. Este tipo de reformismo fue la reacción dominante ante Occidente por parte de las elites musulmanas durante cincuenta años, de los años setenta del siglo XIX a los años veinte del presente siglo, momento en que fue cuestionado por la aparición del kemalismo primero y de un reformismo mucho más puro después, en forma de fundamentalismo.

El rechazo a ultranza, el kemalismo y el reformismo se basan en supuestos diferentes respecto a lo que es posible y lo que es deseable. Para el rechazo a ultranza, ni la modernización ni la occidentalización son deseables, y es posible rechazar ambas. Para el kemalismo, tanto la modernización como la occidentalización son deseables, esta última porque es indispensable para alcanzar aquélla, y ambas son posibles. Para el reformismo, la modernización es deseable y posible sin una occidentalización sustancial, que no es de desear. Así, existen conflictos entre el rechazo a ultranza y el kemalismo sobre lo deseable de la modernización y la occidentalización, y entre el kemalismo y el reformismo en cuanto a si la modernización puede darse sin la occidentalización.

La figura 3.1 esquematiza estas tres líneas de actuación. La de rechazo a ultranza permanecería en el punto A; la kemalista avanzaría por la diagonal hasta el punto B; la reformadora se movería horizontalmente hacia el punto C. Pero, ¿por dónde se han movido de hecho las sociedades? Obviamente, cada sociedad no occidental ha seguido su propio camino, que puede ser sustancialmente diferente de estas tres vías prototípicas. Mazrui afirma, incluso, que Egipto y África se han movido hacia el punto D a través de un «penoso proceso de occidentalización cultural *sin* modernización técnica». En la medida en que las reacciones de las sociedades no occidentales ante Occidente presenten una modalidad general de modernización y occidentalización, parece que se situarían a lo largo de la curva A-E. Al principio, occidentalización y modernización están estrechamente vinculadas: la sociedad no occidental absorbería elementos importantes de la cultura occidental y progresaría lentamente hacia la modernización. A medida que el ritmo de la modernización aumenta, sin embargo, el índice de occidentalización desciende, y la cultura autóctona experimenta un resurgimiento. Después, una ulterior modernización altera el equilibrio de poder en el ámbito de las civilizaciones, entre Occidente y la sociedad no

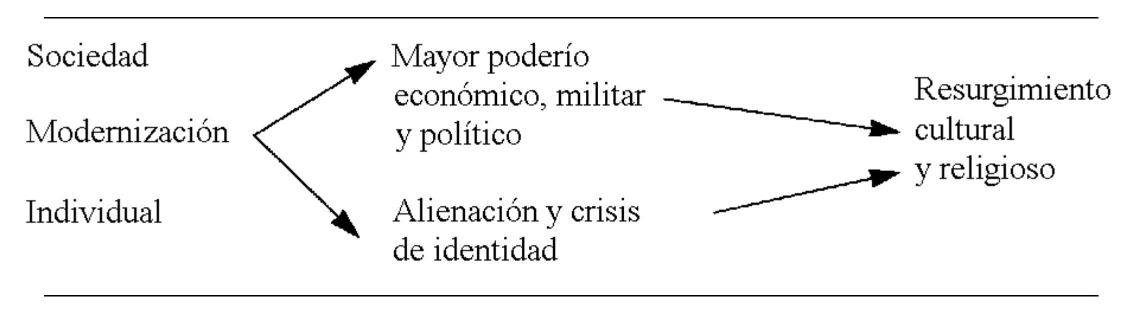
occidental, alienta el poder y la confianza en sí misma de dicha sociedad y fortalece el interés por la cultura autóctona.

FIG. 3.1. Respuestas alternativas al impacto de Occidente.



En las primeras fases del cambio, la occidentalización promueve, pues, la modernización. En las fases posteriores, la modernización promueve de dos maneras la desoccidentalización y el resurgimiento de la cultura autóctona. En el plano social, la modernización aumenta el poderío económico, militar y político de la sociedad como un todo y anima a la gente de esa sociedad a tener confianza en su cultura y a afirmarse culturalmente. En el plano individual, la modernización genera sentimientos de extrañamiento y anomia, ya que las relaciones sociales y los lazos tradicionales quedan rotos y conducen a crisis de identidad a las que la religión da una respuesta. Este flujo causal se expone de forma simple en la figura 3.2

FIGURA 3.2. Modernización y resurgimiento cultural.



Este modelo hipotético general es coherente tanto con la teoría de las ciencias sociales como con la experiencia histórica. Examinando detenidamente las pruebas disponibles relativas a «la hipótesis de la invariabilidad», Rainer Baum concluye que «la búsqueda continua, con que el hombre busca una autoridad válida y una válida autonomía personal, se da en formas culturalmente distintas. En estos asuntos no hay convergencia hacia un mundo en el que las distintas culturas se vayan homogeneizando. En vez de eso, parece haber invariabilidad en los modelos que fueron cultivados en formas distintas durante las etapas histórica y moderna inicial de desarrollo».[41] La teoría del préstamo, tal y como la elaboraron Frobenius, Spengler y Bozeman, entre otros, subraya la medida en que las civilizaciones receptoras toman selectivamente en préstamo objetos de otras civilizaciones y los adaptan, transforman y asimilan a fin de fortalecer y asegurar la supervivencia de los valores fundamentales o *paideuma* de su cultura.[42] Casi todas las civilizaciones no occidentales del mundo han existido durante al menos un milenio, y en algunos casos durante varios. Poseen un historial sobradamente demostrado de préstamos tomados de otras civilizaciones con el fin de prolongar su propia supervivencia. Los estudiosos coinciden en que la absorción por parte de China del budismo procedente de la India no produjo la «indianización» de China. Los chinos adaptaron el budismo a los propósitos y necesidades chinas. La cultura china siguió siendo china. Hasta hoy, los chinos han frustrado siempre los intensos esfuerzos occidentales por cristianizarlos. Si, en un determinado momento, llegan a importar el cristianismo, es de esperar que éste será absorbido y adaptado de manera que fortalezca la permanente *paideuma* china. Así mismo, los árabes musulmanes recibieron, valoraron e hicieron uso de su «herencia helénica por razones fundamentalmente prácticas. Aunque estaban muy interesados en tornar prestadas algunas de sus formas externas o aspectos técnicos, sabían cómo hacer caso omiso de todos los elementos del cuerpo del pensamiento griego que entraban en conflicto con "la verdad" tal y como estaba establecida en sus normas y preceptos coránicos fundamentales».[43] Japón siguió el mismo modelo. En el siglo VII, Japón importó la cultura china y realizó su «transformación [en una civilización superior] por propia iniciativa, libre de presiones económicas y militares». «Durante los siglos que siguieron, los períodos de relativo aislamiento respecto a las influencias continentales, durante los cuales fueron clasificados los préstamos precedentes y se asimilaron los útiles, alternaron con períodos de renovado contacto y préstamo cultural.»[44] A través de todas estas fases, la cultura japonesa siguió siendo inconfundiblemente japonesa.

La forma moderada del argumento kemalista que sostiene que las sociedades no occidentales *pueden* modernizarse mediante la occidentalización, se sigue sin demostrar. El argumento kemalista extremo que afirma que las sociedades no occidentales *deben* occidentalizarse a fin de modernizarse no se sostiene como proposición universal. Sin embargo, suscita esta pregunta: ¿hay sociedades no occidentales en las que los obstáculos planteados por la cultura autóctona a la modernización sean tan grandes que la cultura deba ser reemplazada en su mayor parte por la cultura occidental, si se quiere que la modernización se dé? En teoría, esto sería más probable con culturas consumatorias que con culturas instrumentales. Las culturas instrumentales se «caracterizan por un amplio sector de fines intermedios separados e independientes de los fines últimos». Estos sistemas «innovan fácilmente cubriendo con el manto de la tradición el cambio como tal... Tales sistemas pueden innovar sin al parecer alterar de forma sustancial sus instituciones sociales. Más bien, la innovación se pone al servicio de lo inmemorial». Los sistemas consumatorios, en cambio, «se caracterizan por una estrecha relación entre los fines intermedios y los últimos... sociedad, Estado, autoridad y otros semejantes forman parte, todos ellos, de un sistema con fuerte cohesión interna, sostenido de manera compleja, en el cual la religión está generalizada como guía cognitiva. Tales sistemas han sido hostiles a las innovaciones».[45] Apter usa estas categorías para analizar el cambio en las tribus africanas. Eisenstadt aplica un análisis paralelo a las grandes civilizaciones asiáticas y llega a una conclusión parecida. La transformación interna es «favorecida enormemente por la autonomía de las instituciones sociales, culturales y políticas».[46] Por esta razón, las sociedades japonesa e hindú, más instrumentales, se introdujeron antes y más fácilmente en la modernización que las sociedades confuciana e islámica. Fueron más capaces de importar la tecnología moderna y de usarla para reforzar su cultura ya existente. ¿Significa esto que las sociedades china e islámica deben, bien renunciar a la modernización junto con la occidentalización, bien aceptar ambas? No parece que las opciones sean tan limitadas. Además de Japón, otros países como Singapur, Taiwán, Arabia Saudí y, en menor grado, Irán, se han convertido en sociedades modernas sin hacerse occidentales. Ciertamente, el esfuerzo por parte del sah de seguir una línea kemalista y conseguir ambas cosas generó una intensa reacción antioccidental, pero no antimoderna. China está tomando un derrotero claramente reformista.

Las sociedades islámicas han tenido dificultades con la modernización, y Pipes apoya su afirmación de que la occidentalización es un requisito previo señalando los conflictos entre el islam y la modernidad en cuestiones económicas tales como el interés, el ayuno, las leyes de la herencia y la participación femenina en la fuerza de trabajo. Sin embargo, hasta él cita con aprobación a Maxine Rodinson cuando dice que «no hay nada que demuestre de manera irrefutable que la religión musulmana impidió al mundo musulmán desarrollarse siguiendo la ruta que lleva hasta el capitalismo moderno» y afirma que en la mayoría de los temas, distintos de los económicos,

> el islam y la modernización no chocan. Los musulmanes piadosos pueden cultivar las ciencias, trabajar con eficiencia en las fábricas o utilizar armas avanzadas. La modernización no

> requiere una determinada ideología política ni un conjunto de instituciones preciso: las elecciones, fronteras nacionales, asociaciones cívicas y demás signos distintivos de la vida occidental no son necesarios para el crecimiento económico. Como credo, el islam satisface a consultores en dirección de empresas lo mismo que a campesinos. La *shari'a* no tiene nada que decir sobre los cambios que acompañan a la modernización, tales como el paso de la agricultura y ganadería a la industria, del campo a la ciudad, o de la estabilidad a la movilidad social; ni afecta a asuntos tales como la educación de las masas, las comunicaciones rápidas, las nuevas formas de transporte o la atención sanitaria.[47]

Así mismo, ni siquiera los defensores extremos del antioccidentalismo y la revitalización de las culturas autóctonas dudan en usar las modernas técnicas del correo electrónico, las casetes y la televisión para promover su causa.

Modernización, dicho en pocas palabras, no significa necesariamente occidentalización. Las sociedades no occidentales se pueden modernizar y se han modernizado de hecho sin abandonar sus propias culturas y sin adoptar indiscriminadamente valores, instituciones y prácticas occidentales. Esto último, desde luego, puede resultar casi imposible: sean cuales sean los obstáculos que las culturas no occidentales plantean a la modernización, palidecen ante los que plantean a la occidentalización. Como dice Braudel, casi «resultaría infantil» pensar que la modernización o el «triunfo de la *civilización* en singular» llevaría al final de la pluralidad de las culturas históricas encarnadas durante siglos en las grandes civilizaciones del mundo.[48] La modernización, por el contrario, fortalece esas culturas y reduce el poder relativo de Occidente. En muchos aspectos, el mundo se está haciendo más moderno y menos occidental.

Segunda parte

EL CAMBIANTE EQUILIBRIO DE LAS CIVILIZACIONES

Capítulo 4

EL CREPÚSCULO DE OCCIDENTE: PODER, CULTURA E INDIGENIZACIÓN

PODER OCCIDENTAL: DOMINACIÓN Y DECADENCIA

Coexisten dos imágenes del poder de Occidente en relación con otras civilizaciones. La primera es la de una dominación occidental abrumadora, triunfante, casi total. La desintegración de la Unión Soviética eliminó al único contrincante serio para Occidente, y, como resultado de ello, el mundo está moldeado, y lo seguirá estando, por los objetivos, prioridades e intereses de las principales naciones occidentales, con quizá una ayuda ocasional de Japón. En su calidad de única superpotencia restante, los Estados Unidos, junto con Gran Bretaña y Francia, toman las decisiones cruciales en materia de política y seguridad; los Estados Unidos, junto con Alemania y Japón, toman la decisiones cruciales en materia económica. Occidente es la única civilización que tiene intereses importantes en todas las demás civilizaciones o regiones, así como capacidad para afectar a la política, economía y seguridad de todas ellas. Las sociedades de otras civilizaciones suelen necesitar ayuda occidental para alcanzar sus objetivos y proteger sus intereses. Las naciones occidentales, como resumía un autor:

- Poseen y dirigen el sistema bancario internacional.
- Controlan todas las divisas fuertes.
- Son el principal cliente del mundo.
- Proporcionan la mayoría de los productos acabados del mundo.
- Dominan los mercados internacionales de capital.
- Ejercen un notable liderazgo moral dentro de muchas sociedades.
- Tienen capacidad para llevar a cabo una intervención militar en gran escala.
- Controlan las rutas marítimas.
- Dirigen la experimentación e investigación técnica más avanzada.
- Controlan la educación técnica puntera.
- Dominan el acceso al espacio.
- Dominan la industria aeroespacial.
- Dominan las comunicaciones internacionales.
- Dominan la industria armamentística de alta tecnología.[1]

La segunda imagen de Occidente es muy diferente. Es la de una civilización en decadencia, cuya porción de poder político, económico y militar en el mundo va decayendo con respecto al de otras civilizaciones. La victoria de Occidente en la guerra fría no ha engendrado triunfo, sino agotamiento. Occidente cada vez se ocupa

más de sus problemas y necesidades internos, ya que se enfrenta a un crecimiento económico lento, paro, déficit públicos enormes, ética laboral en decadencia, índices de ahorro bajos y, en muchos países entre los que se encuentran los Estados Unidos, disgregación social, drogas y crimen. El poder económico se está desplazando rápidamente al este de Asia, y el poderío militar y la influencia política están comenzando a seguir sus pasos. La India está a punto de iniciar un despegue económico y el mundo islámico es cada vez más hostil respecto a Occidente. La disposición de otras sociedades a aceptar los dictados de Occidente o a aguantar sus sermones se está desvaneciendo rápidamente, y lo mismo sucede con la confianza de Occidente en sí mismo y con su voluntad de dominio. El final de los años ochenta fue testigo de un importante debate acerca de la tesis de la decadencia respecto de los Estados Unidos, y a mediados de los noventa Aaron Fridberg concluía:

> [E]n muchos aspectos importantes, su poder relativo [el de los Estados Unidos] decaerá a un ritmo acelerado. Desde el punto de vista de su potencial económico bruto, es probable que la posición de los Estados Unidos con relación a Japón y, a la larga a China, se deteriore aún más. En el ámbito militar, el equilibrio de potencial efectivo entre los Estados Unidos y varias potencias regionales en alza (entre las que se encuentran, quizá, Irán, la India y China) se desplazará del centro hacia la periferia. Parte del poder estructural de los EE.UU. pasará a otras naciones; parte (y algo de su poder flexible también) acabará en manos de agentes no estatales, como empresas multinacionales.[2]

¿Cuál de estas dos imágenes contradictorias del puesto de Occidente en el mundo se ajusta a la realidad? Por supuesto, la respuesta es: ambas. Occidente domina actualmente de forma abrumadora, y seguirá siendo el número uno desde el punto de vista del poder y la influencia hasta bien entrado el siglo XXI. Sin embargo, también se están produciendo cambios graduales, inexorables y fundamentales en los equilibrios de poder entre civilizaciones, y el poder de Occidente con respecto al de otras civilizaciones continuará decayendo. A medida que la primacía de Occidente se deteriore, gran parte de su poder simplemente se esfumará, y el resto se distribuirá siguiendo un criterio regional entre las diversas civilizaciones importantes y sus Estados núcleo. Los incrementos más significativos de poder corresponden y seguirán correspondiendo a civilizaciones asiáticas, entre las que China va apareciendo poco a poco como la sociedad con mayores posibilidades de competir con Occidente por la influencia a escala mundial. Estos cambios de poder entre civilizaciones conllevan, y seguirán haciéndolo, el renacimiento y una mayor afirmación cultural de las sociedades no occidentales y su creciente rechazo de la cultura occidental.

La decadencia de Occidente tiene tres características básicas.

En primer lugar, es un proceso lento. La progresión del poder occidental duró cuatrocientos años. Su regresión podría durar otro tanto. En la pasada década de los ochenta, el distinguido estudioso británico Hedley Bull afirmó que «la dominación europea u occidental de la sociedad internacional universal se podría decir que alcanzó su apogeo hacia el año 1900».[3] El primer volumen de Spengler apareció en 1918, y la «decadencia de Occidente» ha sido un tema capital en la historia del siglo XX. El proceso como tal se ha prolongado durante la mayor parte del siglo. Sin embargo, cabe pensar que podría acelerarse. El crecimiento económico y otros

incrementos en los potenciales de un país a menudo describen una curva en S: un inicio lento, luego una rápida aceleración seguida por tasas reducidas de expansión y estabilización. La decadencia de los países también puede producirse siguiendo una curva en S invertida, como fue el caso de la Unión Soviética: moderada al principio y en aceleración rápida después, antes de tocar fondo. La decadencia de Occidente está todavía en la primera fase, lenta, pero en algún momento podría aumentar su velocidad de forma espectacular.

En segundo lugar, la decadencia no avanza describiendo una línea recta. Es muy irregular, con pausas, retrocesos y reafirmaciones del poder occidental a renglón seguido de manifestaciones de su debilidad. Las sociedades democráticas abiertas de Occidente tienen grandes potenciales de renovación. Además, a diferencia de muchas civilizaciones, Occidente ha tenido dos centros principales de poder. La decadencia cuyo comienzo veía Bull hacia 1900 era esencialmente la decadencia del componente europeo de la civilización occidental. De 1910 a 1945, Europa estuvo dividida y preocupada por sus problemas internos económicos, sociales y políticos. En los años cuarenta, sin embargo, comenzó la fase norteamericana de la dominación occidental, y en 1945, fugazmente, los Estados Unidos casi dominaron el mundo en una proporción parecida a la de las potencias aliadas en 1918 combinadas. La descolonización que siguió a la guerra redujo aún más la influencia europea, pero no la de los Estados Unidos, que sustituyeron el tradicional imperio territorial por un nuevo imperialismo fuera de sus fronteras nacionales. Durante la guerra fría, sin embargo, el poderío militar estadounidense fue igualado por el de los soviéticos, y el poder económico norteamericano declinó con respecto al de Japón. Sin embargo, se realizaron esfuerzos periódicos de renovación militar y económica. En 1991, en efecto, otro distinguido estudioso británico, Barry Buzan, afirmaba: «La realidad de fondo es que el centro es ahora más dominante, y la periferia está más subordinada, que en cualquier otro momento desde que comenzó la descolonización».[4] La exactitud de esta observación, sin embargo, se desvanece a medida que la victoria militar que le dio origen se desvanece y pasa a ser historia.

En tercer lugar, el poder es la capacidad de una persona o un grupo de cambiar la conducta de otra persona o grupo. La conducta se puede cambiar mediante incentivos, coacciones o exhortaciones, lo cual exige que quien ejerza el poder tenga recursos económicos, militares, institucionales, demográficos, políticos, tecnológicos, sociales o de otro tipo. Por tanto, el poder de un Estado o grupo se calcula normalmente evaluando los recursos de que dispone, frente a los de los demás Estados o grupos sobre los que intenta influir. La porción controlada por Occidente de la mayoría de los recursos importantes de poder (aunque no de todos) alcanzó su punto culminante a principios del siglo XX; después comenzó a declinar con respecto a la de otras civilizaciones.

Territorio y población. En 1490, las sociedades occidentales controlaban la mayor parte de la península europea, salvo los Balcanes, o sea, aproximadamente 3,8 millones de kilómetros cuadrados de los 135 millones que constituyen la superficie total del mundo (sin contar la Antártida). En el punto culminante de su expansión territorial en 1920, Occidente gobernaba directamente unos 66 millones de kilómetros

cuadrados, o sea, cerca de la mitad de la tierra firme del planeta. Para 1993 este control territorial se había visto recortado en casi un 50 %, hasta unos 32,8 millones de kilómetros cuadrados. Occidente volvía a su núcleo europeo original, al que se sumaban extensos países poblados por colonos en Norteamérica, Australia y Nueva Zelanda. El territorio de las sociedades islámicas independientes, por el contrario, aumentó de 4,6 millones de kilómetros cuadrados en 1920 a más de 28 millones en 1993. En el control de la población tuvieron lugar cambios parecidos. En 1900, los occidentales constituían aproximadamente el 30 % de la población mundial, y sin embargo los gobiernos occidentales gobernaban casi el 45 % de dicha población entonces y el 48 % en 1920. En 1993, salvo por unas pocas reliquias imperiales menores como Hong Kong, los gobiernos occidentales sólo gobernaban a occidentales. En esa fecha, la población de Occidente constituía algo más del 13 % de la humanidad y se prevé que descienda hasta el 11 % a principios del próximo siglo y al 10 % para el 2025.[5] Desde el punto de vista de la población total, Occidente ocupa en 1993 el cuarto lugar detrás de las civilizaciones sínica, islámica e hindú.

Cuantitativamente, pues, los occidentales constituyen una minoría en disminución constante dentro de la población mundial. Cualitativamente, el equilibrio entre Occidente y otras poblaciones está cambiando también.

TABLA 4.1. Territorio bajo control político de las civilizaciones, 1900-1933.

Año	Occidental	Africana	Sínica	Hindú	Islámica	Japonesa	Latino-Americana	Ortodoxa	Otras
Estimaciones de territorio total de las civilizaciones en miles de kilómetros cuadrados									
1900	52.511	424	11.181	140	9.303	417	19.997	22.618	19.342
1920	65.907	1.036	10.134	140	4.690	559	20.973	26.568	5.848
1971	33.167	12.007	10.194	3.408	23.783	367	20.287	26.796	5.962
1993	32.921	14.716	10.160	3.312	28.629	375	20.251	18.567	7.039
Estimaciones del territorio mundial en porcentajes*									
1900	38,7	0,3	8,2	0,1	6,8	0,3	14,7	16,6	14,3
1920	48,5	0,8	7,5	0,1	3,5	0,5	15,4	19,5	4,3
1971	24,4	8,8	7,5	2,5	17,5	0,3	14,9	19,7	4,4
1993	24,2	10,8	7,5	2,4	21,1	0,3	14,9	13,7	5,2

Nota: Las proporciones relativas del territorio mundial se basan en las fronteras estatales vigentes en el año indicado.

* La estimación del territorio mundial de 134,6 millones de kilómetros cuadrados no incluye la Antártida.

Fuentes: *Statesman's Year-Book*, Nueva York, St. Martin's Press, 1901-1927; *World Book Atlas*, Chicago, Field Enterprises Educational Corp., 1970; *Britannica Book of the Year*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1992-1994).

TABLA 4.2. Poblaciones de los países pertenecientes a las principales civilizaciones del mundo, 1993 (en miles).

Sínica	1.340.900	Latinoamericana	507.500
Islámica	927.600	Africana	392.100
Hindú	915.800	Ortodoxa	261.300
Occidental	805.400	Japonesa	124.700

Fuentes: Calculadas a partir de los datos publicados en la *Encyclopedia Britannica, 1994 Book of the year,* Chicago, Encyclopedia Britannica, 1994, págs. 764-769.

TABLA 4.3. Porcentajes de la población mundial bajo control político de las civilizaciones, 1900-2025.

Año	[Total* mundo]	Occidental	Africana	Sínica	Hindú	Islámica	Japonesa	Latino-americana	Ortodoxa	Otras
1900	[1,6]	44,3	0,4	19,3	0,3	4,2	3,5	3,2	8,5	16,3
1920	[1,9]	48,1	0,7	17,3	0,3	2,4	4,1	4,6	13,9	8,6
1971	[3,7]	14,4	5,6	22,8	15,2	13,0	2,8	8,4	10,0	5,5
1990	[5,3]	14,7	8,2	24,3	16,3	13,4	2,3	9,2	6,5	5,1
1995	[5,8]	13,1	9,5	24,0	16,4	15,9†	2,2	9,3	6,1‡	3,5
2010	[7,2]	11,5	11,7	22,3	17,1	17,9†	1,8	10,3	5,4‡	2,0
2025	[8,5]	10,1	10,4	21,0	16,9	19,2†	1,5	9,2	4,9‡	2,8

Notas: Las estimaciones relativas de la población mundial se basan en las fronteras estatales vigentes en el año indicado. Las estimaciones de población de 1995 al 2025 suponen las fronteras de 1994.

* Población mundial estimada en miles de millones.

† Las estimaciones no incluyen a los miembros de la Confederación de Estados Independientes ni a Bosnia.

‡Las estimaciones incluyen la Confederación de Estados Independientes, Georgia y la antigua Yugoslavia.

Fuentes: Naciones Unidas, Sección de Población, Departamento de Información Económica y Social y de Análisis Político, *World Population Prospects, The 1992 Revision,* Nueva York, Naciones Unidas, 1993; *Statesman's Year-Book,* Nueva York, St. Martins Press, 1901-1927; *World Almanac and Book of Facts,* Nueva York, Press Pub. Co., 1970-1993.

Los pueblos no occidentales van haciéndose más sanos, más urbanos, más alfabetizados, mejor educados. A principios de los años noventa, las tasas de mortalidad infantil en Latinoamérica, África, Oriente Medio, este y sur de Asia y el sudeste asiático eran entre un tercio y la mitad de lo que habían sido treinta años antes. La expectativa de vida en estas regiones había aumentado de forma significativa con incrementos que iban de once años en África a veintitrés en el este de Asia. A principios de los años sesenta, en la mayor parte del Tercer Mundo, menos de la tercera parte de la población adulta estaba alfabetizada. A principios de los noventa, la población alfabetizada en muy pocos países, aparte de África, era inferior a la mitad.

El 50% de los indios y casi el 75 % de los chinos sabían leer y escribir. En 1970, las tasas de alfabetización en los países en vías de desarrollo eran por término medio el 41 % de las de los países desarrollados; en 1992, el 71 %. A principios de los años noventa, en todas las regiones, excepto África, el grupo de edad correspondiente estaba matriculado, prácticamente en su totalidad, en educación primaria. Y algo muy significativo: a principios de los años sesenta, en Asia, Latinoamérica, Oriente Medio y África, menos de un tercio del grupo de edad correspondiente estaba matriculado en educación secundaria; a principios de los noventa, estaba matriculada la mitad del grupo de edad, salvo en África. En 1960, los residentes en ciudades constituían menos de una cuarta parte de la población del mundo menos desarrollado. Entre 1960 y 1992, sin embargo, el porcentaje de población urbana creció del 49 al 75 % en Latinoamérica, del 34 al 55 % en los países árabes, de 14 al 29 % en África, del 18 al 27 % en China y del 19 al 26 % en la India.[6]

Estos cambios en alfabetización, educación y urbanización crearon poblaciones socialmente movilizadas con mayores capacidades y expectativas más elevadas, susceptibles de nuevas formas de movilización con fines políticos, inaplicables a los campesinos analfabetos. Una sociedad movilizada socialmente es una sociedad más poderosa. En 1953, cuando menos del 15 % de los iraníes estaban alfabetizados y menos del 17 % vivían en ciudades, Kermit Roosevel y unos pocos agentes de la CIA sofocaron bastante fácilmente una revuelta y devolvieron al sah su trono. Una distancia importante separa todavía a los chinos, indios, árabes y africanos de los occidentales, japoneses y rusos. Sin embargo, esa distancia se va reduciendo rápidamente. Al mismo tiempo se va abriendo una distancia diferente. La edad media de los occidentales, japoneses y rusos está aumentando de forma constante, y la creciente proporción de la población que ya no trabaja impone una carga cada vez mayor a quienes todavía están empleados de forma productiva. Las demás civilizaciones arrastran el lastre del gran número de hijos, pero los niños son futuros trabajadores y soldados.

Producción económica. La participación occidental en la producción económica mundial también pudo alcanzar su punto culminante en los años veinte y ha ido decayendo claramente desde la segunda guerra mundial. En 1750, China representaba casi un tercio, la India casi un cuarto y Occidente menos de un quinto de la producción manufacturada mundial. Ya en 1830, Occidente se había puesto ligeramente por delante de China. En las siguiente décadas, como señala Paul Bairoch, la industrialización de Occidente condujo a la desindustrialización del resto del mundo. En 1913, la producción manufacturera de países no occidentales apenas era dos tercios de lo que había sido en 1800. A partir de mediados del siglo XIX la proporción occidental creció de forma espectacular, alcanzando su punto culminante en 1928, con el 84,2 % de la producción manufacturada mundial. A partir de ese momento, la proporción de Occidente fue declinando, debido a que su tasa de crecimiento se mantuvo modesta y al rápido incremento del volumen de producción de países menos industrializados tras la segunda guerra mundial. En 1980, Occidente representaba el 57,8 % de la producción manufacturada mundial, aproximadamente la proporción que tenía 120 años antes, en los años sesenta del siglo XIX.[7]

TABLA 4.4. Proporción relativa del volumen de producción manufacturada mundial por civilización o país, 1750-1980 (en porcentajes; el mundo = 100%).

País	1750	1800	1830	1860	1880	1900	1913	1928	1938	1953	1963	1973	1980
Occidente	18,2	23,3	31,1	53,7	68,8	77,4	81,6	84,2	78,6	74,6	65,4	61,2	57,8
China	32,8	33,3	29,8	19,7	12,5	6,2	3,6	3,4	3,1	2,3	3,5	3,9	5,0
Japón	3,8	3,5	2,8	2,6	2,4	2,4	2,7	3,3	5,2	2,9	5,1	8,8	9,1
India/ Paquistán	24,5	19,7	17,6	8,6	2,8	1,7	1,4	1,9	2,4	1,7	1,8	2,1	2,3
Rusia /URSS*	5,0	5,6	5,6	7,0	7,6	8,8	8,2	5,3	9,0	16,0	20,9	20,1	21,1
Brasil y México	-	-	-	0,8	0,6	0,7	0,8	0,8	0,8	0,9	1,2	1,6	2,2
Otros	15,7	14,6	13,1	7,6	5,3	2,8	1,7	1,1	0,9	1,6	2,1	2,3	2,5

* Incluye a los países del Pacto de Varsovia durante los años de la guerra fría.
Fuente: Paul Bairoch, «International Industrialization Levels from 1750 to 1980», *Journal of European Economic History* 11 (otoño de 1982), 269-334.

No se dispone de datos fiables sobre el producto económico bruto del período anterior a la segunda guerra mundial. Sin embargo, en 1950 Occidente representaba aproximadamente el 64 % del producto bruto mundial; en los años ochenta esta proporción había descendido al 49 % (véase la tabla 4.5). En el año 2013, según una estimación, Occidente sólo representará el 30 % del producto mundial. En 1991, según otra estimación, cuatro de las siete mayores economías del mundo pertenecían a naciones no occidentales: Japón (en segundo lugar), China (tercero), Rusia (sexto) e India (séptimo). En 1992, los Estados Unidos contaban con la mayor economía del mundo y las diez economías punteras incluían las de cinco países occidentales más los principales Estados de otras cinco civilizaciones: China, Japón, India, Rusia y Brasil. En el 2020, proyecciones creíbles indican que China tendrá la mayor economía del mundo, las cinco economías punteras se encontrarán en cinco civilizaciones diferentes, y las diez economías punteras sólo incluirán a tres sociedades occidentales. Este declive relativo de Occidente se debe obviamente, en gran parte, al rápido ascenso del este asiático.[8]

Las cifras absolutas del volumen de producción económica oscurecen en parte la ventaja cualitativa de Occidente. Occidente y Japón dominan casi totalmente las industrias de tecnología avanzada. Sin embargo, las tecnologías se van divulgando, y si Occidente desea mantener su superioridad deberá minimizar esa divulgación. Gracias al mundo interconectado creado por Occidente, sin embargo, cada vez resulta más difícil retardar la difusión de tecnología a otras civilizaciones. Y resulta aún más difícil en ausencia de una amenaza única, de poder enorme, reconocida por todos,

como la que existió durante la guerra fría y dio a las medidas de control de la tecnología cierta modesta eficacia.

TABLA 4.5. Proporción del producto económico bruto mundial por civilizaciones, 1950-1992 (en porcentajes).

Año	Occidental	Africana	Sínica	Hindú	Islámica	Japonesa	Latino-Americana	Ortodoxa*	Otras†
1950	64,1	0,2	3,3	3,8	2,9	3,1	5,6	16,0	1,0
1970	53,4	1,7	4,8	3,0	4,6	7,8	6,2	17,4	1,1
1980	48,6	2,0	6,4	2,7	6,3	8,5	7,7	16,4	1,4
1992	48,9	2,1	10,0	3,5	11,0	8,0	8,3	6,2	2,0

* La estimación ortodoxa para 1992 incluye la antigua URSS y la antigua Yugoslavia.

† «Otras» incluye otras civilizaciones y el margen de error.

Fuentes: porcentajes de 1950, 1970 y 1980 calculados a partir de datos en dólares constantes por Herbert Block, *The Planetary Product in 1980: A Creative Pause?*, Washington, D.C., Bureau of Public Affairs, U.S. Dept. of State, 1981, págs. 30-45. Los porcentajes de 1992 están calculados a partir de las estimaciones de paridad de poder adquisitivo del Banco Mundial en la tabla 30 de *World Development Report 1994*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Parece plausible que durante la mayor parte de la historia China haya contado con la mayor economía del mundo. La difusión de la tecnología y el desarrollo económico de sociedades no occidentales en la segunda mitad del siglo XX están produciendo actualmente una vuelta a la pauta histórica habitual. Éste será un proceso lento, pero para mediados del siglo XXI, si no antes, la distribución del producto económico y del volumen de producción manufacturada entre las principales civilizaciones es probable que se asemeje a la de 1800. Los doscientos años de «fugaz paréntesis» occidental en la economía mundial habrán acabado.

Potencial militar. El poderío militar tiene cuatro dimensiones: cuantitativa —el número de hombres, armas, material y recursos—; tecnológica —la eficacia y sofisticación de las armas y el material—; organizativa —la coherencia, disciplina, entrenamiento y moral de las tropas y la eficacia de las relaciones de mando y control—; y social —la capacidad y disposición de la sociedad para aplicar eficazmente la fuerza militar—. En los años veinte, Occidente estaba muy por delante de los demás en todas estas dimensiones. En los años transcurridos desde entonces, el poderío militar de Occidente ha declinado con respecto al de otras civilizaciones, y esta decadencia se pone de manifiesto en el equilibrio cambiante en cuestión de personal militar, un dato indicativo, aunque evidentemente no el más importante, del potencial militar. La modernización y el desarrollo económico generan los recursos y el deseo de los Estados de desarrollar sus potenciales militares, y pocos Estados dejan de hacerlo. En los años treinta, Japón y la Unión Soviética crearon fuerzas militares

muy poderosas, como quedó demostrado en la segunda guerra mundial. Durante la guerra fría, la Unión Soviética tenía una de las dos fuerzas militares más poderosas del mundo. Actualmente, Occidente monopoliza la capacidad para desplegar una importante fuerza militar convencional en cualquier parte del mundo. No se sabe con certeza si continuará manteniendo esa aptitud. Parece razonablemente cierto, sin embargo, que ningún Estado o grupo de Estados no occidentales crearán un potencial semejante durante las décadas venideras.

En conjunto, los años de posguerra fría han estado dominados por cinco tendencias principales en la evolución de los potenciales militares a escala mundial.

En primer lugar, las fuerzas armadas de la Unión Soviética dejaron de existir poco después de que ésta desapareciera. Aparte de Rusia, sólo Ucrania heredó potenciales militares de importancia. Las fuerzas rusas quedaron muy reducidas en número y fueron retiradas de Europa Central y los Estados bálticos. El Pacto de Varsovia llegó a su fin. El objetivo de desafiar a la flota estadounidense se abandonó. El material militar, bien se destruyó, bien se abandonó al deterioro y acabó por dejar de funcionar. Las partidas presupuestarias para defensa se vieron reducidas drásticamente. La desmoralización cundió en las filas tanto de los oficiales como de los soldados. Al mismo tiempo, los militares rusos redefinieron sus misiones y doctrina y se reorganizaron para sus nuevas funciones en la protección de los rusos y el afrontamiento de conflictos regionales en el entorno externo inmediato a sus fronteras.

En segundo lugar, la repentina reducción del potencial militar ruso estimuló una disminución más lenta, pero significativa, del gasto, fuerzas y potencial militares en Occidente. Según los planes de los gobiernos de Bush y Clinton, el gasto militar de los EE.UU. debía bajar un 35 %, de 342.300 millones (de dólares de 1994) en 1990, a 222.300 en 1998. Ese año, la estructura de fuerzas sería entre la mitad y dos tercios de lo que era al final de la guerra fría. El personal militar total descendería de 2,1 millones a 1,4 millones. Muchos programas de armamento pesado han sido y están siendo cancelados. Entre 1985 y 1995, las compras anuales de armamento pesado descendieron de 29 barcos a 6, de 943 aviones a 127, de 720 tanques a 0 de 48 misiles estratégicos a 18. A partir de finales de los años ochenta, Gran Bretaña, Alemania y, en menor grado, Francia experimentaron reducciones parecidas en gastos de defensa y potencial militar. A mediados de los años noventa, las fuerzas armadas alemanas debían reducirse de 570.000 a 340.000 y probablemente a 320.000; estaba previsto que el ejército francés disminuyera el número de soldados, de 290.000 en 1990 a 225.000 en 1997. El personal militar británico bajó de 377.100 en 1985 a 274.800 en 1993. Los miembros continentales de la OTAN también acortaron el período de servicio militar obligatorio y debatieron el posible abandono del reclutamiento forzoso.

TABLA 4.6. Proporciones de los efectivos de potencial militar mundial por civilizaciones (en porcentajes).

Año [Total mundial]	Occidental	Africana	Sínica	Hindú	Islámica	Japonesa	Latino-americana	Ortodoxa	Otras
1900 [10.086]	43,7	1,6	10,0	0,4	16,7	1,8	9,4	16,6	0,1
1920 [8.645]	48,5	3,8	17,4	0,4	3,6	2,9	10,2	12,8*	0,5
1970 [23.991]	26,8	2,1	24,7	6,6	10,4	0,3	4,0	25,1	2,3
1991 [25,797]	21,1	3,4	25,7	4,8	20,0	1,0	6,3	14,3	3,5

Notas: Estimaciones basadas en las fronteras estatales vigentes en el año indicado. El total mundial de las fuerzas armadas (en servicio activo) estimadas para cada año determinado se expresa en millares.

* La parte de esta cifra correspondiente a la URSS es una estimación para el año 1924 realizada por J. M. Mackintosh en B. H. Liddell-Hart, *The Red Army: The Red Army—1918 to 1945, The Soviet Army—1946 to present*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1956.

Fuentes; U.S. Arms Control and Disarmament Agency, *World Military Expenditures and Arms Transfers*, Washington, D.C., The Agency, 1971-1994; *Statesman's Year-Book*, Nueva York, St. Martin's Press, 1901-1927.

En tercer lugar, las tendencias en el este de Asia diferían de forma significativa de las existentes en Rusia y Occidente. El aumento de los gastos militares y las mejoras en el ejército estaban a la orden del día; China era quien marcaba la pauta. Estimuladas tanto por su salud económica en alza como por el gradual incremento chino, otras naciones del este de Asia están modernizando y ampliando sus fuerzas militares. Japón ha continuado mejorando las suyas, ya muy perfeccionadas. Taiwán, Corea del Sur, Tailandia, Malaisia, Singapur e Indonesia están gastando más en defensa y compran aviones, tanques y barcos a Rusia, los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania y otros países. Mientras los gastos de defensa de la OTAN disminuyeron en aproximadamente un 10 % entre 1985 y 1993 (de 539.600 millones de dólares a 485.000) (de dólares constantes de 1993), durante ese mismo período los gastos en el este de Asia crecieron un 50 %, de 89.900 millones de dólares a 134.800.[9]

En cuarto lugar, la capacidad militar que incluye armas de destrucción masiva se está difundiendo ampliamente por el mundo. A medida que los países se desarrollan económicamente, generan la capacidad de producir armas. Entre los años sesenta y los ochenta, por ejemplo, el número de países del Tercer Mundo productores de aviones de combate aumentó de uno a ocho; el de fabricantes de tanques, de uno a seis; el de constructores de helicópteros de uno a seis; y el de productores de misiles tácticos de cero a siete. Los años noventa han conocido una tendencia importante hacia la «mundialización» de la industria armamentística, que probablemente mermará aún más las ventajas militares occidentales.[10] Muchas sociedades no occidentales poseen armas nucleares (Rusia, China, Israel, India, Paquistán, y posiblemente Corea del Norte), o han estado haciendo arduos esfuerzos por conseguirlas (Irán, Irak, Libia y

posiblemente Argelia) o se están situando en una posición ventajosa para hacerse con ellas si lo consideran necesario (Japón). Las armas nucleares y los vectores de lanzamiento, lo mismo que las armas químicas y biológicas, son los medios con los que los Estados muy inferiores a los Estados Unidos y Occidente en fuerza militar convencional pueden equilibrar la balanza a un costo relativamente bajo.

Finalmente, todas estas nuevas circunstancias hacen de la regionalización la tendencia fundamental en materia de estrategia y poder militares en el mundo de posguerra fría. La regionalización proporciona la base lógica de las reducciones de las fuerzas militares rusas y occidentales y de los incrementos en las de otros Estados. Rusia ya no tiene un potencial militar global, sino que está concentrando su estrategia y sus fuerzas en el exterior inmediato a sus fronteras. China ha dado una nueva orientación a su estrategia y a sus fuerzas para subrayar su proyección como potencia local y la defensa de los intereses chinos en el este de Asia. Los países europeos, así mismo, están remodelando sus fuerzas, a través de la OTAN y de la Unión Europea occidental, para afrontar la inestabilidad en la periferia de Europa Occidental. Los Estados Unidos han modificado explícitamente su organización militar, pasando, de disuadir y combatir a la Unión Soviética en todo el mundo, a prepararse para afrontar simultáneamente contingencias regionales en el golfo Pérsico y el noreste de Asia. Sin embargo, no es probable que los Estados Unidos tengan el potencial militar para alcanzar este objetivo. Para derrotar a Irak, los Estados Unidos desplegaron en el golfo Pérsico el 75 % de sus aviones tácticos en activo, el 42 % de sus modernos carros de combate, el 46 % de sus portaaviones, el 37 % de su personal militar de tierra y el 46 % del personal de la marina. En el futuro, con unas fuerzas significativamente reducidas, los Estados Unidos tendrán difícil llevar a cabo una intervención, y mucho más dos, contra potencias regionales importantes fuera del hemisferio occidental. La seguridad militar en todo el mundo depende cada vez más, no de la distribución planetaria del poder y de las acciones de las superpotencias, sino de la distribución del poder dentro de cada región del mundo y de las acciones de los Estados centrales de las civilizaciones.

En resumen, Occidente seguirá siendo en conjunto la civilización más poderosa hasta bien entradas las primeras décadas del siglo XXI. Después, es probable que continúe teniendo una ventaja importante en talento, investigación y progreso científicos, así como en innovación tecnológica civil y militar. Sin embargo, el control sobre los demás recursos generadores de poder se está difundiendo cada vez más entre los Estados centrales y los países principales de las civilizaciones no occidentales. El control de dichos recursos por parte de Occidente alcanzó su punto culminante en los años veinte del siglo XX y desde entonces ha ido disminuyendo de forma irregular pero significativa. En los años veinte del siglo XXI, cien años después de ese punto culminante, Occidente controlará probablemente alrededor de un 24 % del territorio mundial (frente al 49 % al que llegó en su punto más alto), el 10 % de la población total del mundo (frente al máximo registrado del 48 %) y quizá un 15-20 % de la población socialmente movilizada, aproximadamente el 30 % de la producción económica del mundo (frente a un máximo probable del 70 %), quizá el 25 % del volumen de producción manufacturera (frente a un punto culminante del 84 %) y

menos del 10 % del potencial militar humano a escala mundial (frente al 45 % de su momento más alto).

En 1919, Woodrow Wilson, Lloyd George y Georges Clemenceau juntos controlaban prácticamente el mundo. Sentados en París, determinaban qué países existirían y que países no, que países nuevos se crearían, cuáles serían sus fronteras y quiénes los gobernarían, y cómo se repartirían entre las potencias vencedoras Oriente Próximo y Oriente Medio y otras partes del mundo. También decidían sobre la intervención militar en Rusia y sobre las concesiones económicas que se debían arrancar a China. Cien años después, ningún grupito de estadistas podría ejercer un poder parecido; en el caso de que algún grupo llegue a ejercerlo, no lo formarán tres occidentales, sino líderes de los Estados centrales de las siete u ocho principales civilizaciones del mundo. Los sucesores de Reagan, Thatcher, Mitterrand y Kohl tendrán como rivales a los de Deng Xiaoping, Nakasone, Gandhi, Yeltsin, Jomeini y Suharto. La era de la dominación occidental habrá pasado a la historia. Entre tanto, la decadencia de Occidente y el ascenso de otros centros de poder están promoviendo los procesos de indigenización a escala planetaria y el resurgimiento de culturas no occidentales.

INDIGENIZACIÓN: EL RESURGIMIENTO DE CULTURAS NO OCCIDENTALES

La distribución de las culturas en el mundo refleja la distribución del poder. El comercio puede seguir o no seguir a la bandera, pero la cultura casi siempre sigue al poder. A lo largo de la historia, la expansión del poder de una civilización ha tenido lugar habitualmente a la vez que el florecimiento de su cultura y casi siempre ha supuesto el uso de tal poder por parte de la civilización para extender sus valores, prácticas e instituciones a otras sociedades. Una civilización universal requiere poder universal. El poder romano creó una civilización casi universal dentro de los limitados confines del mundo clásico. El poder occidental, bajo la forma del colonialismo europeo del siglo XIX y de la hegemonía estadounidense en el siglo XX, extendió la cultura occidental por gran parte del mundo contemporáneo. El colonialismo europeo ha pasado; la hegemonía estadounidense va retrocediendo. Se sigue de ello la merma de la cultura occidental, a medida que se reafirman tradiciones, lenguas, creencias e instituciones autóctonas, enraizadas en la historia. El creciente poder de las sociedades no occidentales, producto de la modernización, está generando el renacimiento de culturas no occidentales en todo el mundo.[*]

---

[*] El vínculo entre poder y cultura es casi universalmente ignorado por quienes sostienen que está apareciendo, y que así debe ser, una civilización universal, así como por quienes sostienen que la occidentalización es un requisito previo para la modernización. Se niegan a reconocer que la lógica de su argumento les exige sostener la expansión y consolidación de la dominación occidental del mundo, y que, si a las demás sociedades se les deja libres para decidir sus propios destinos, darán vigor nuevo a viejos credos, hábitos y prácticas que, según los universalistas, son enemigos del progreso. Sin embargo, quienes cantan las bondades de una civilización universal no hacen otro tanto, por lo general, con las bondades de un imperio universal.

Joseph Nye ha afirmado que existe una distinción entre «poder fuerte», que es el poder de mando que se apoya en la fuerza económica y militar, y «poder suave», que es la capacidad de un Estado para conseguir que «otros países *quieran* lo que él quiere» mediante el atractivo de su cultura e ideología. Como reconoce Nye, en el mundo se está difundiendo ampliamente el poder rígido, y las naciones principales «son menos capaces que en el pasado de usar sus recursos tradicionales de poder para alcanzar sus objetivos». Nye pasa después a decir que si «la cultura e ideología [de un Estado] son atractivas, los demás estarán más dispuestos a seguir» su liderazgo, y, por tanto, el poder suave es «tan importante como el poder fuerte de mando».[11] Pero, ¿qué convierte en atractiva una cultura y una ideología? Se vuelven atractivas cuando los demás las consideran arraigadas en el éxito y la influencia materiales. El poder suave es poder sólo si se apoya en un fundamento de poder fuerte. El incremento de poder duro, económico y militar, produce en un pueblo mayor confianza en sí mismo, altanería y creencia en la superioridad de su propia cultura o poder suave con respecto a la de los demás, y acrecienta enormemente su atractivo para los otros pueblos. El declive del poder económico y militar de un pueblo le llevan a dudar de sí mismo, a la crisis de identidad y a los esfuerzos por encontrar en otras culturas las claves del éxito económico, militar y político. Conforme las sociedades no occidentales aumentan su capacidad económica, militar y política, pregonan cada vez más las bondades de sus propios valores, instituciones y cultura.

La ideología comunista atraía a gente de todo el mundo en los años cincuenta y sesenta, cuando estaba asociada con el éxito económico y la fuerza militar de la Unión Soviética. Ese atractivo se esfumó cuando la economía soviética se estancó y fue incapaz de mantener el poderío militar soviético. Los valores e instituciones occidentales han atraído a gente de otras culturas porque eran considerados la fuente del poder y la riqueza occidentales. Este proceso se ha desarrollado durante siglos. Como señala William McNeill, entre los años 1000 y 1300, el cristianismo, el derecho romano y otros elementos de la cultura occidental fueron adoptados por húngaros, polacos y lituanos, y esta «aceptación de la civilización occidental fue estimulada por una mezcla de temor y admiración ante la destreza militar de los príncipes occidentales».[12] A medida que el poder occidental declina, la capacidad de Occidente para imponer en otras civilizaciones los conceptos occidentales de derechos humanos, liberalismo y democracia declina también, lo mismo que el atractivo de estos valores para otras civilizaciones.

Ya ha ocurrido. Durante varios siglos los pueblos no occidentales envidiaron la prosperidad económica, el refinamiento tecnológico, el poderío militar y la cohesión política de las sociedades occidentales. Buscaron el secreto de este éxito en los valores e instituciones occidentales, y cuando averiguaron lo que pensaban que podría ser la clave intentaron aplicarla en sus propias sociedades. Para hacerse ricos y poderosos tenían que parecerse a Occidente. En la actualidad, sin embargo, estas actitudes kemalistas han desaparecido en el este de Asia. Los asiáticos del este atribuyen su espectacular desarrollo económico, no a la importación de la cultura occidental, sino más bien a la adhesión a su propia cultura. Están teniendo éxito, afirman, porque son

diferentes de Occidente. Así mismo, cuando las sociedades no occidentales se sentían débiles con respecto a Occidente, apelaban a los valores occidentales de autodeterminación, liberalismo, democracia e independencia para justificar su oposición a la dominación occidental. Ahora que ya no son débiles, sino cada vez más poderosas, no dudan en atacar esos mismos valores que anteriormente utilizaban para promover sus intereses. Inicialmente, la rebelión contra Occidente se legitimaba afirmando la universalidad de los valores occidentales; ahora se legitima afirmando la superioridad de los valores no occidentales.

El ascenso de estas actitudes es una manifestación de lo que Ronald Dore ha denominado el «fenómeno de la indigenización de segunda generación». En antiguas colonias occidentales, y también en países independientes como China y Japón, «la primera generación "modernizadora" o "posterior a la independencia" ha recibido a menudo su formación en universidades extranjeras (occidentales), en una lengua occidental cosmopolita. Resulta razonable que, debido en parte a que la primera vez que salieron al extranjero eran adolescentes impresionables, su absorción de los valores y estilos de vida occidentales fuera profunda». En cambio, la mayor parte de la segunda generación, mucho más amplia, recibe educación en su propio país, en universidades creadas por la primera generación y además la lengua local se usa cada vez más para la instrucción, en detrimento de la lengua colonial. Estas universidades «proporcionan un contacto mucho más diluido con la cultura metropolitana mundial», por lo que «el conocimiento se indigeniza mediante traducciones —por lo general de repertorio limitado y mala calidad—». Los licenciados de estas universidades no están conformes con la dominación de la generación anterior, de formación occidental y, por tanto, a menudo «sucumben a los atractivos de movimientos de oposición nativista».[13] Dado que la influencia occidental retrocede, los jóvenes aspirantes a líderes no pueden esperar que Occidente les proporcione poder y riqueza. Tienen que encontrar los medios del éxito dentro de su propia sociedad, y por tanto tienen que acomodarse a los valores y cultura de esa sociedad.

El proceso de indigenización no ha de aguardar a la segunda generación. Los líderes de la primera generación con aptitudes, perspicacia y capacidad de adaptación se indigenizan. Tres casos notables son Mohammad Ali Jinnah, Harry Lee y Solomon Bandaranaike. Eran brillantes licenciados de Oxford, Cambridge y Lincoln's Inn, respectivamente, abogados magníficos y miembros completamente occidentalizados de las élites de sus sociedades. Jinnah era un laicista convencido. Lee, según palabras de un ministro británico, era «el inglés más cabal al este de Suez». A Bandaranaike se le dio una educación cristiana. Sin embargo, para guiar a sus naciones hasta la independencia, y para seguir haciéndolo luego tras alcanzarla, tuvieron que indigenizarse. Volvieron a sus culturas ancestrales, y en ese proceso a veces cambiaron de identidad, nombre, atuendo y creencias. El abogado inglés M.A. Jinnah se convirtió en el Quaid-i-Azam de Paquistán, Harry Lee pasó a ser Lee Kuan Yew. El laicista Jinnah se convirtió en el ferviente apóstol del islam entendido como la base del Estado paquistaní. El anglizado Lee aprendió el mandarín y se hizo promotor elocuente del confucianismo. El cristiano Bandaranaike se convirtió al budismo y apeló al nacionalismo cingalés.

La indigenización ha estado a la orden del día en todo el mundo no occidental en los años ochenta y noventa. El resurgimiento del islam y la «reislamización» son los temas centrales en las sociedades musulmanas. En la India, la tendencia predominante es el rechazo de las formas y valores occidentales y la «hinduización» de la política y la sociedad. En el este de Asia, los gobiernos están promoviendo el confucianismo y los líderes políticos e intelectuales hablan de la «asiatización» de sus países. A mediados de los años ochenta, Japón estaba obsesionado con «*Nihonjinron* o la teoría de Japón y lo japonés». Más tarde, un prestigioso intelectual japonés afirmaba que Japón ha atravesado «ciclos de importación de culturas exteriores» y de «"indigenización" de dichas culturas mediante la réplica exacta y el refinamiento, la inevitable confusión resultante de agotar el impulso importado y creativo y la reapertura final al mundo exterior». En la actualidad, Japón está «entrando en la segunda fase de este ciclo».[14] Con el final de la guerra fría, Rusia se convirtió de nuevo en un país «desgarrado», en el que resurgía la lucha clásica entre occidentalizadores y eslavófilos. Durante una década, sin embargo, la tendencia fue ir pasando de los primeros a los segundos; el occidentalizado Gorbachov cedió el puesto a Yeltsin, ruso en su estilo, occidental en sus creencias expresadas, quien, a su vez, estaba amenazado por Zhirinovsky y otros nacionalistas que encarnan la indigenización ortodoxa rusa en persona.

La indigenización se ve alentada por la paradoja de la democracia: la adopción por parte de sociedades no occidentales de instituciones democráticas occidentales estimula y da acceso al poder a movimientos políticos nativistas y antioccidentales. En los años sesenta y setenta, los gobiernos occidentalizados y prooccidentales de países en vías de desarrollo estuvieron amenazados por golpes de Estado y revoluciones; en los ochenta y noventa están cada vez más en peligro de ser desbancados en las elecciones. La democratización está en conflicto con la occidentalización, y la democracia es, por su propia naturaleza, un proceso de efectos provincianos, no cosmopolitas. Los políticos de las sociedades no occidentales no ganan las elecciones demostrando lo occidentales que son. Al contrario, la competencia electoral les induce a adoptar lo que, creen ellos, serán las peticiones más populares, y por lo general éstas son de carácter étnico, nacionalista y religioso.

El resultado es una movilización popular contra las elites de educación y orientación occidentales. Los grupos fundamentalistas islámicos han obtenido buenos resultados en las pocas elecciones que han tenido lugar en países musulmanes, y habrían llegado al poder en Argelia si los militares no hubieran suspendido las elecciones de 1992. En la India, se puede decir que la competencia por el apoyo electoral ha estimulado los llamamientos comunitarios y la violencia colectiva.[15] La democracia en Sri Lanka hizo posible que el Partido de la Libertad de Sri Lanka desbancara en 1956 al elitista Partido Nacional Unido, de orientación occidental, y brindó la oportunidad para el nacimiento del movimiento nacionalista cingalés Pathika Chintanaya en los años ochenta. Antes de 1949, tanto las elites surafricanas como las occidentales consideraban Sudáfrica un Estado occidental. Después de que el régimen del *apartheid* tomara forma, las elites occidentales fueron viendo poco a poco a Sudáfrica fuera del campo occidental, aunque los blancos sudafricanos continuaban considerándose occidentales. A fin de recuperar su puesto en el orden internacional

occidental, sin embargo, éstos tuvieron que introducir instituciones democráticas occidentales, que dieron como resultado la llegada al poder de una elite negra muy occidentalizada. Sin embargo, si el factor de indigenización de la segunda generación funciona, sus sucesores tendrán una apariencia mucho más xhosa, zulú y africana, y Sudáfrica se definirá cada vez más como un Estado africano.

En varios momentos anteriores al siglo XIX, los bizantinos, árabes, chinos, otomanos, mogoles y rusos confiaron mucho en su fuerza y sus logros, comparados con los de Occidente. En estos momentos, además, se mostraron desdeñosos respecto a la inferioridad cultural, el atraso institucional, la corrupción y decadencia de Occidente. A medida que el éxito de Occidente se desvanece relativamente, tales actitudes reaparecen. Un mayor poder trae consigo una mayor confianza cultural. La gente cree que «ya no tienen que aguantarlo todo». Irán es un caso extremo, pero, como advertía un observador, «los valores occidentales son rechazados de maneras diferentes, pero no menos firmes, en Malaisia, Indonesia, Singapur, China y Japón».[16] Estamos asistiendo «al final de una era de progreso» dominada por las ideologías occidentales, y estamos entrando en una era en la que civilizaciones múltiples y diversas interaccionarán, competirán, convivirán y se acomodarán unas con otras.[17] Este proceso planetario de indigenización se manifiesta ampliamente en el resurgir de la religión que está teniendo lugar en tantas partes del mundo, y más concretamente en el resurgimiento cultural en países asiáticos e islámicos, generado en parte por su dinamismo económico y demográfico.

LA REVANCHA DE DIOS

En la primera mitad del siglo XX, las elites intelectuales generalmente suponían que la modernización económica y social estaba conduciendo a la extinción de la religión como elemento significativo en la existencia humana. Esta suposición era compartida tanto por quienes daban la bienvenida a esta tendencia, como por quienes la deploraban. Los laicistas modernizadores saludaban el hecho de que la ciencia, el racionalismo y el pragmatismo estaban eliminando las supersticiones, mitos, irracionalidades y rituales que formaban el núcleo de las religiones existentes. La sociedad naciente sería tolerante, racional, pragmática, progresista, humanista y laica. Por otra parte, los conservadores advertían preocupados respecto a las nefastas consecuencias de la desaparición de la creencias religiosas, las instituciones religiosas y la guía moral que la religión proporcionaba para la conducta humana individual y colectiva. El resultado final sería la anarquía, la depravación, el socavamiento de la vida civilizada. «Si no quieres tener Dios (y Él es un Dios celoso)», decía T.S. Eliot, «tendrás que rendir homenaje a Hitler o Stalin.»[18]

La segunda mitad del siglo XX demostró que estas esperanzas y temores eran infundados. La modernización económica y social adquirió dimensiones planetarias, y, al mismo tiempo, tuvo lugar un renacimiento de la religión. Dicho renacimiento, *la revancha de Dios* la llamó Gilles Kepel, se ha extendido por todos los continentes, todas las civilizaciones y prácticamente todos los países. A mediados de los años setenta, como observa Kepel, la tendencia a la laicización y hacia la acomodación de

la religión al laicismo «dio marcha atrás. Tomó forma una nueva aproximación religiosa, ya no encaminada a adaptarse a los valores laicos, sino a recobrar un fundamento sagrado para la organización de la sociedad —cambiando la sociedad si era necesario—. Expresada en multitud de formas, esta aproximación abogaba por el abandono de un modernismo que había fracasado, atribuyendo sus reveses y callejones sin salida al alejamiento respecto a Dios. El tema no era ya el *aggiornamento,* sino una "segunda evangelización de Europa", el objetivo no era ya modernizar el islam, sino "islamizar la modernidad"».[19]

Este renacimiento religioso ha llevado consigo, entre otras cosas, la expansión de algunas religiones, que consiguieron nuevos adeptos en sociedades donde anteriormente no los habían tenido. Sin embargo, en una medida mucho más amplia, el resurgimiento religioso supuso que la gente volviera a las religiones tradicionales de sus colectividades, las vigorizara otra vez y les diera un nuevo significado. Cristianismo, islam, judaismo, hinduismo, budismo, ortodoxia, todas experimentaron nuevas oleadas de adhesión, actualización y práctica por parte de personas que con anterioridad eran creyentes despreocupados. En todas ellas surgieron movimientos fundamentalistas empeñados en la purificación extremista de las doctrinas e instituciones religiosas y la remodelación de la conducta personal, social y pública de acuerdo con dogmas religiosos. Los movimientos fundamentalistas son evidentes y pueden tener una influencia política importante. Sin embargo, sólo son las olas superficiales de la marea religiosa, mucho más amplia y fundamental, que está dando un tinte diferente a la vida humana a finales del siglo XX. La renovación de la religión por todo el mundo trasciende con mucho las actividades de los fundamentalistas radicales. En una sociedad tras otra, se manifiesta en las vidas y el trabajo diarios de la gente y en los intereses y proyectos de los gobiernos. El resurgimiento cultural que en la laica cultura confuciana toma la forma de una afirmación de los valores asiáticos, en el resto del mundo se manifiesta en la afirmación de los valores religiosos. La «deslaicización del mundo», como señalaba George Weigel, «es uno de los hechos sociales dominantes a finales del siglo XX».[20]

La evidencia de la ubicuidad y actualidad de la religión ha resultado espectacular en los antiguos Estados comunistas. Los renacimientos religiosos se han extendido por estos países, desde Albania a Vietnam, llenando el vacío dejado por el derrumbamiento de la ideología. En Rusia, la ortodoxia ha experimentado un resurgimiento importante. En 1994, el 30 % de los rusos menores de veinticinco años afirmaban haber pasado del ateísmo a creer en Dios. El número de iglesias abiertas en la región de Moscú creció de 50 en 1988 a 250 en 1993. Los líderes políticos pasaron a ser de forma invariable respetuosos con la religión, y el gobierno, a apoyarla. En las ciudades rusas, como informaba un agudo observador en 1993, «el sonido de las campanas de las iglesias llena de nuevo el aire. Cúpulas recién sobredoradas brillan al sol. Iglesias que hace muy poco estaban en ruinas resuenan con un canto magnífico. Las iglesias son el lugar más concurrido de la ciudad».[21] Al mismo tiempo que se producía el renacimiento de la ortodoxia en las repúblicas eslavas, un renacimiento islámico se extendía por Asia Central. En 1989, en Asia Central existían en funcionamiento 160 mezquitas y una *medressah* (universidad o seminario islámica); a principios de 1993, había unas 10.000 mezquitas y diez *medressah.* Aunque este

renacimiento llevaba aparejados algunos movimientos políticos fundamentalistas y estaba animado desde el exterior por Arabia Saudí, Irán y Paquistán, básicamente era un movimiento cultural mayoritario, de base sumamente amplia.[22]

¿Cómo se puede explicar este resurgimiento religioso a escala mundial? Evidentemente, en cada país y civilización operaron causas particulares. Sin embargo, resultaría ingenuo pensar que un gran número de causas diferentes haya producido hechos simultáneos y semejantes en la mayoría de las partes del mundo. Un fenómeno universal exige una explicación universal. Por mucho que los acontecimientos en cada país concreto se puedan haber visto influidos por factores únicos, resulta lógico pensar que han intervenido algunas causas generales. ¿Cuáles?

La causa más obvia, destacada y profunda del resurgimiento religioso mundial es precisamente lo que supuestamente había de provocar la muerte de la religión: los procesos de modernización social, económica y cultural que se difundieron por todo el mundo en la segunda mitad del siglo XX. Fuentes de identidad y sistemas de autoridad existentes desde mucho tiempo atrás se rompen. Los campesinos emigran del campo a la ciudad, se alejan de sus raíces y realizan trabajos nuevos o no trabajan. Interaccionan con gran número de extraños y se ven expuestos a nuevas series de relaciones. Necesitan nuevas fuentes de identidad, nuevas formas de agrupación estable y nuevos conjuntos de preceptos morales que les proporcionen un sentimiento de sentido y finalidad. La religión, sea moderada o fundamentalista, satisface tales necesidades. Como explicaba Lee Kuan Yew a propósito del este asiático:

> Somos sociedades agrícolas que se han industrializado en una o dos generaciones. Lo que en Occidente sucedió a lo largo de 200 años o más está sucediendo aquí en 50 años o menos. Todo se amontona y agolpa en un marco temporal muy apretado, de modo que forzosamente tienen que producirse dislocaciones y disfunciones. Si nos fijamos en los países que crecen rápidamente —Corea, Tailandia, Hong Kong y Singapur— veremos que se ha producido un fenómeno notable: el ascenso de la religión... Las viejas costumbres y religiones —culto a los ancestros, chamanismo— ya no satisfacen completamente. Hay una búsqueda de explicaciones más elevadas acerca de la finalidad del hombre, sobre por qué estamos aquí. Esto se asocia con períodos de gran tensión en la sociedad.[23]

La gente no vive sólo con la razón. No puede calcular y actuar racionalmente persiguiendo su propio interés hasta que define su yo. La política de interés presupone la identidad. En tiempos de cambio social rápido, las identidades establecidas se disuelven, el yo tiene que definirse de nuevo y se deben crear nuevas identidades. Las cuestiones de identidad priman sobre las cuestiones de interés. La gente se enfrenta a la necesidad de dar una respuesta concreta a estas preguntas: ¿quién soy yo? ¿A dónde pertenezco? La religión proporciona respuestas convincentes, y los grupos religiosos ofrecen pequeñas comunidades sociales que reemplazan a aquellas otras perdidas durante la urbanización. Todas las religiones, como dijo Hassan Al-Turabi, ofrecen «a la gente un sentimiento de identidad y una dirección en la vida». En este proceso, además, vuelven a descubrir identidades históricas, o crean otras nuevas. Sean cuales sean las metas universalistas que puedan tener, las religiones dotan a la gente de

identidad estableciendo una distinción básica entre creyentes y no creyentes, entre un grupo exclusivista superior y un grupo exterior diferente e inferior.[24]

En el mundo musulmán, afirma Bernard Lewis, se ha dado «una tendencia recurrente, en momentos de emergencia, a que los musulmanes encuentren su identidad y lealtad básicas en la comunidad religiosa, es decir, en una entidad definida por el islam, más que por criterios étnicos o territoriales». Así mismo, Gilles Kepel destaca el carácter fundamental de la búsqueda de identidad: «La reislamización "desde abajo" es, en primer lugar y sobre todo, un modo de reconstruir una identidad en un mundo que ha perdido su significado y se ha convertido en amorfo y alienante».[25] En la India, «está surgiendo una nueva identidad hindú» como reacción ante las tensiones y la alienación generadas por la modernización.[26] En Rusia, el renacimiento religioso es el resultado «de un apasionado deseo de identidad que sólo la Iglesia ortodoxa, el único vínculo intacto con el pasado de 1.000 años de los rusos, puede proporcionar», mientras que en las repúblicas islámicas el renacimiento procede así mismo «de la aspiración más profunda de los centroasiáticos: afirmar las identidades que Moscú suprimió durante décadas».[27] Los movimientos fundamentalistas, en particular, son «un modo de afrontar la experiencia de caos, la pérdida de identidad, sentido y estructuras sociales seguras, circunstancias generadas por la rápida introducción de los modelos sociales y políticos modernos, el laicismo, la cultura científica y el desarrollo económico». Los «movimientos [fundamentalistas] que importan», coincide William H. McNeill, «...son los que reclutan sus adeptos en la sociedad en general y se difunden porque responden, o parecen responder, a necesidades humanas experimentadas de forma nueva. (...) No es casualidad que todos estos movimientos estén asentados en países donde la presión de la población sobre el país está imposibilitando a la mayoría de la población el continuar con sus viejas costumbres aldeanas, y donde los medios de comunicación de masas, afincados en las ciudades, han comenzado a deteriorar una estructura secular de vida campesina al penetrar en los pueblos».[28]

Más ampliamente, el resurgimiento religioso en todo el mundo es una reacción contra el laicismo, el relativismo moral y los excesos, y una reafirmación de los valores del orden, la disciplina, el trabajo, la ayuda mutua y la solidaridad humana. Los grupos religiosos cubren necesidades sociales que las burocracias estatales dejan desatendidas. Entre éstas se incluyen la provisión de servicios médicos y hospitalarios, guarderías y escuelas, atención a la tercera edad, ayuda inmediata en terremotos y otras catástrofes, y beneficencia y asistencia social durante períodos de escasez económica. La quiebra del orden y de la sociedad civil crea vacíos que a veces son llenados por grupos religiosos, a menudo fundamentalistas.[29]

Si las religiones tradicionalmente dominantes no satisfacen las necesidades emocionales y sociales de los desarraigados, entran en escena otros grupos religiosos dispuestos a hacerlo, y en ese proceso incrementan enormemente el número de sus miembros y la relevancia de la religión en la vida social y política. Históricamente, Corea del Sur fue un país abrumadoramente budista, donde, en 1950, los cristianos podían constituir entre el 1 y el 3 % de la población. Cuando Corea del Sur inició el despegue de un rápido desarrollo económico, con urbanización en gran escala y diferenciación ocupacional, el budismo comenzó a resultar insuficiente. «Para los

millones de personas que afluían a las ciudades y para muchos que quedaron atrás en un campo cambiado, el budismo reposado de la era agraria de Corea perdió su atractivo. El cristianismo, con su mensaje de salvación personal y destino individual ofrecía un alivio más seguro en una época de confusión y cambio.»[30] En los años ochenta, los cristianos, sobre todo presbiterianos y católicos, eran al menos el 30 % de la población de Corea del Sur.

Un cambio semejante y paralelo tuvo lugar en Latinoamérica, donde el número de protestantes se incrementó, pasando de aproximadamente 7 millones en 1960 a unos 50 millones en 1990. Entre las razones de este éxito, reconocían en 1989 los obispos católicos latinoamericanos, se encontraban la «lentitud [de la Iglesia católica] para adaptarse a los aspectos técnicos de la vida urbana» y «su estructura, que a veces la hace incapaz de responder a las necesidades psicológicas de la gente actual». A diferencia de la Iglesia católica, observaba un sacerdote brasileño, las iglesias protestantes satisfacen «las necesidades básicas de la persona —calor humano, curación, profunda experiencia espiritual—». La difusión del protestantismo entre los pobres en Latinoamérica no es principalmente la sustitución de una religión por otra, sin más bien un importante incremento neto del compromiso y la participación religiosos, ya que católicos nominales y pasivos se convierten en evangélicos activos y devotos. En Brasil a principios de los años noventa, por ejemplo, el 20 % de la población se identificaba como protestante y el 73 % como católica; sin embargo, los domingos acudían 20 millones de personas a las iglesias protestantes y unos 12 millones a las católicas.[31] Como las demás religiones de ámbito mundial, el cristianismo está experimentado un resurgimiento conectado con la modernización, y en Latinoamérica esto ha tomado una forma protestante más que católica.

Estos cambios en Corea del Sur y Latinoamérica reflejan la incapacidad del budismo y del catolicismo dominante para satisfacer las necesidades psicológicas, emocionales y sociales de la gente atrapada en los traumas de la modernización. Que se produzcan o no cambios adicionales importantes en la adhesión religiosa en otros lugares depende de la medida en que la religión predominante sea capaz de satisfacer esas necesidades. Dada su aridez emocional, el confucianismo podría ser particularmente vulnerable. En países confucionistas, el protestantismo y el catolicismo podrían tener un atractivo semejante al del protestantismo evangélico para los latinoamericanos, el cristianismo para los surcoreanos y el fundamentalismo para musulmanes e hinduistas. En China, a finales de los años ochenta, cuando el crecimiento económico estaba en plena actividad, el cristianismo se difundió también «particularmente entre los jóvenes». Quizá sean cristianos unos 50 millones de chinos. El gobierno ha intentado impedir su incremento encarcelando a pastores, misioneros y evangelizadores, prohibiendo y suprimiendo las ceremonias y actividades religiosas, y aprobando en 1994 una ley que prohíbe a los extranjeros hacer proselitismo o establecer escuelas religiosas u otras organizaciones religiosas, y a los grupos religiosos dedicarse a actividades independientes o con financiación extranjera. En Singapur, como en China, aproximadamente el 5 % de la población es cristiana. A finales de los años ochenta y principios de los noventa, las autoridades advirtieron a los evangelizadores que no perturbaran el «delicado equilibrio religioso» del país, detuvieron a trabajadores religiosos, entre ellos funcionarios de organizaciones

católicas, y persiguieron de diversas formas a los grupos e individuos cristianos.[32] Con el final de la guerra fría y las aperturas políticas que lo siguieron, las Iglesias occidentales se introdujeron también en las antiguas repúblicas soviéticas ortodoxas, compitiendo con las reavivadas Iglesias ortodoxas. También aquí, como en China, se hizo un esfuerzo por refrenar su proselitismo. En 1993, a instancias de la Iglesia ortodoxa, el Parlamento ruso aprobó una legislación que exigía a los grupos religiosos extranjeros que, si se iban a dedicar al trabajo misionero o educativo, estuvieran autorizados por el Estado o afiliados a una organización religiosa rusa. Sin embargo, el presidente Yeltsin se negó a dar con su firma carácter de ley a este proyecto legislativo.[33] En conjunto, los datos indican que, allí donde entran en conflicto, *la revancha de Dios* le gana la partida a la indigenización: si las necesidades religiosas de la modernización no se pueden satisfacer con la fe tradicional, la gente se vuelve a importaciones religiosas emocionalmente satisfactorias.

Además de los traumas psicológicos, emocionales y sociales de la modernización, otros estimulantes del renacimiento religioso serían la retirada de Occidente y el final de la guerra fría. A partir del siglo XIX, las reacciones de las civilizaciones no occidentales ante Occidente por lo general conocieron una progresión de ideologías importadas de Occidente. En el siglo XIX, las elites no occidentales se embebían de valores liberales occidentales, y sus primeras expresiones de oposición a Occidente adoptaron la forma de nacionalismo liberal. En el siglo XX, se importaron el socialismo y el marxismo, se adaptaron a las circunstancias y objetivos locales y se combinaron con el nacionalismo en oposición al imperialismo occidental. En Rusia, China y Vietnam, el marxismo-leninismo se desarrolló, adaptó y usó para atacar a Occidente. El derrumbamiento del comunismo en la Unión Soviética, su modificación profunda en China y el fracaso de las economías socialistas a la hora de conseguir un desarrollo sostenido han creado en la actualidad un vacío ideológico. Los gobiernos, grupos e instituciones internacionales occidentales, tales como el FMI y el Banco Mundial, han intentado llenar este vacío con las doctrinas de la economía neoortodoxa y la política democrática. La medida en que estas doctrinas dejen huella duradera en las culturas no occidentales es incierta. Pero, mientras tanto, la gente ve el comunismo únicamente como el último dios laico que ha caído, y a falta de nuevas deidades laicas convincentes, se vuelve con alivio y pasión a lo auténtico. La religión ha tomado el relevo a la ideología, y el nacionalismo religioso reemplaza al nacionalismo laico.[34]

Los movimientos favorables al renacimiento religioso son antilaicos, antiuniversalistas y, salvo en sus manifestaciones cristianas, antioccidentales. Además se oponen al relativismo, egotismo y consumismo asociados con lo que Bruce B. Lawrence ha denominado «modernismo», como distinto de «modernidad». Por lo general no rechazan la urbanización, la industrialización, el desarrollo, el capitalismo, la ciencia ni la tecnología, ni lo que todo esto supone para la organización de la sociedad. En este sentido, no son antimodernos. Aceptan la modernización, como observa Lee Kuan Yew, y «lo inevitable de la ciencia y la tecnología, y el cambio en los estilos de vida que traen consigo», pero son «poco receptivos a la idea de ser occidentalizados». Ni el nacionalismo ni el socialismo, afirma Al-Turabi, produjeron desarrollo en el mundo islámico. «La religión», sin embargo, «es el motor del desarrollo», y un islam purificado desempeñará en la época contemporánea un papel

parecido al de la ética protestante en la historia de Occidente, pues el islam no es una religión incompatible con el desarrollo de un Estado moderno.[35] Los movimientos fundamentalistas islámicos han sido fuertes en las sociedades musulmanas más avanzadas y al parecer más laicas, como Argelia, Irán, Egipto, Líbano y Túnez.[36] Los movimientos religiosos, incluidos particularmente los fundamentalistas, son muy dados al uso de los medios de comunicación y las técnicas de organización modernas para difundir su mensaje, algo muy claramente ejemplificado por el éxito del teleevangelismo protestante en Centroamérica.

Los participantes en el resurgimiento religioso son de toda condición, pero proceden mayoritariamente de dos colectivos, personas urbanas y con movilidad. Los recién emigrados a las ciudades generalmente necesitan apoyo y guía emocional, social y material, que los grupos religiosos proporcionan más que ninguna otra fuente. Para ellos, como dice Régis Debray, la religión no es «el opio del pueblo, sino las vitaminas de los débiles».[37] El otro colectivo importante es la nueva clase media que encarna «el fenómeno de indigenización de segunda generación» de Dore. Como señala Kepel, los activistas de los grupos fundamentalistas islámicos no son «conservadores entrados en años o campesinos analfabetos». En su gran mayoría son jóvenes, con buena formación, a menudo son la primera generación de su familia que va a la universidad o a la escuela técnica, y trabajan como médicos, abogados, ingenieros, tecnólogos, científicos, maestros, funcionarios públicos u oficiales militares.[38] Entre los musulmanes, los jóvenes son religiosos, sus padres laicistas. Prácticamente es el mismo caso del hinduismo, donde los líderes de los movimientos de resurgimiento también proceden de la segunda generación indigenizada y a menudo son «administradores y hombres de negocios con éxito» etiquetados en la prensa india como «scuppies», *yuppies* vestidos de color azafrán *(saffron-clad).* Sus partidarios a principios de los años noventa procedían cada vez más de «los hindúes de la sólida clase media de la India —sus mercaderes y asesores fiscales, sus abogados e ingenieros—» y de sus «funcionarios estatales de nivel superior, intelectuales y periodistas».[39] En Corea del Sur, esos mismos tipos de personas llenaron cada vez más las iglesias católicas y presbiterianas durante los años sesenta y setenta.

La religión, autóctona o importada, da sentido y dirección a las elites en desarrollo en las sociedades que se modernizan. «La atribución de valor a una religión tradicional», comentaba Ronald Dore, «es una reivindicación de paridad de respeto formulada contra naciones "distintas y dominantes" y a menudo, de manera simultánea y más inmediata, contra una clase dirigente local que ha adoptado los valores y estilos de vida de esas naciones distintas y dominantes.» «Más que ninguna otra cosa», dice William McNeill, «la reafirmación del islam, sea cual sea su forma sectaria específica, significa el repudio de la influencia europea y estadounidense en la sociedad, la política y la moral local.»[40] En este sentido, el renacimiento de religiones no occidentales es la manifestación más intensa de antioccidentalismo de las sociedades no occidentales. Dicho renacimiento no es rechazo de la modernidad; es rechazo de Occidente y de la cultura laica, relativista y degenerada asociada con Occidente. Es un rechazo de la llamada «occidentoxicación» de las sociedades no occidentales. Es una declaración de independencia cultural respecto a Occidente, una declaración orgullosa: «Queremos ser modernos, pero no queremos ser vosotros».

Capítulo 5

ECONOMÍA, DEMOGRAFÍA Y CIVILIZACIONES RIVALES

La indigenización y el renacimiento de la religión son fenómenos globales. Sin embargo, han sido muy evidentes en la autoafirmación cultural y las impugnaciones a Occidente procedentes de Asia y del islam. Estas han sido las civilizaciones dinámicas del último cuarto del siglo XX. El desafío islámico se manifiesta en el resurgimiento cultural, social y político generalizado del islam en el mundo musulmán y el correlativo rechazo de los valores e instituciones occidentales. El desafío asiático se manifiesta en todas las civilizaciones del este de Asia —sínica, japonesa, budista y musulmana— y subraya sus diferencias culturales respecto a Occidente y, a veces, los elementos comunes que comparten, a menudo identificados con el confucianismo. Tanto asiáticos como musulmanes subrayan la superioridad de sus culturas frente a la cultura occidental. En cambio, los pueblos de otras civilizaciones no occidentales —hindú, ortodoxa, latinoamericana, africana— pueden afirmar el carácter distintivo de sus culturas, pero hasta mediados de los años noventa dudaban a la hora de proclamar su superioridad respecto a la cultura occidental. Asia e islam se encuentran solos, y a veces juntos, en su cada vez más firme afirmación con respecto a Occidente.

Tras esos desafíos subyacen causas afines pero diferentes. La seguridad en sí mismos de los asiáticos se enraíza en el crecimiento económico; la de los musulmanes procede en una medida considerable de la movilización social y del crecimiento de la población. Cada uno de estos desafíos está teniendo, y seguirá teniendo en el siglo XXI, una repercusión muy desestabilizadora en la política mundial. Sin embargo, la naturaleza de dichas repercusiones difiere de forma importante. El desarrollo económico de China y otras sociedades asiáticas proporciona a sus gobiernos tanto los incentivos como los recursos para hacerse más exigentes en su trato con otros países. El crecimiento de la población en los países musulmanes, y particularmente la expansión del grupo de edad entre los quince y veinticuatro años, proporciona adeptos para el fundamentalismo, el terrorismo, la sublevación y la emigración. El crecimiento económico fortalece a los gobiernos asiáticos; el crecimiento demográfico amenaza a los gobiernos musulmanes y a las sociedades no musulmanas.

LA AFIRMACIÓN ASIÁTICA

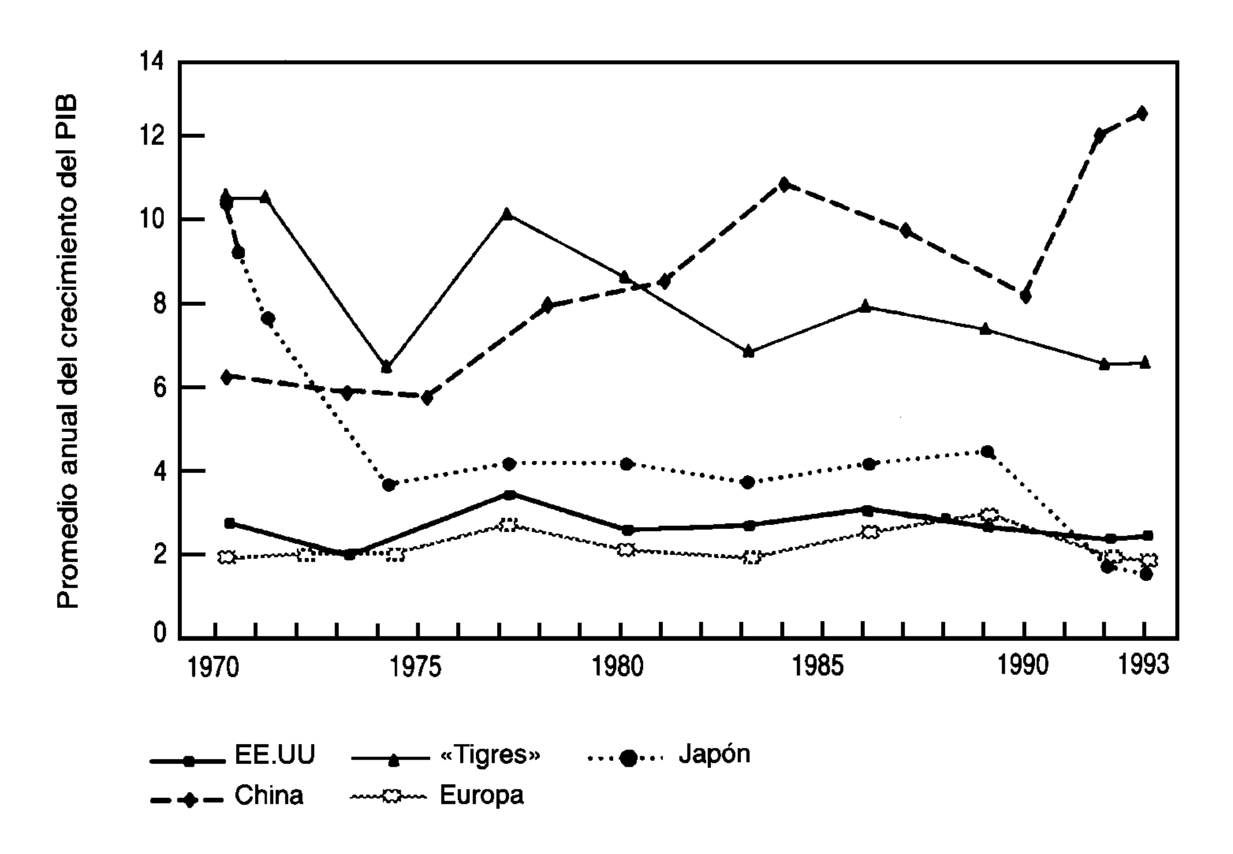
El desarrollo económico del este de Asia ha sido uno de los hechos más importantes que ha tenido lugar en el mundo en la segunda mitad del siglo XX. Este proceso comenzó en Japón en los años cincuenta, y durante algún tiempo se pensó que esa nación era la gran excepción: un país no occidental que se había modernizado con éxito y se había convertido en económicamente desarrollado. Sin embargo, el proceso

de desarrollo económico se extendió a los «cuatro tigres» (Hong Kong, Taiwán, Corea del Sur, Singapur) y después a China, Malaisia, Tailandia e Indonesia, y está prendiendo en Filipinas, la India y Vietnam. En muchos casos, estos países han mantenido durante una década al menos tasas medias de crecimiento anual entre el 8 y el 10 %, o más. Una expansión igualmente espectacular del comercio ha tenido lugar, primero entre Asia y el resto del mundo, y después dentro de Asia. Esta productividad económica asiática contrasta de forma palpable con el modesto crecimiento de las economías europea y estadounidense y con el estancamiento que se ha extendido por gran parte del resto del mundo.

Así, la excepción ya no es sólo Japón, sino, cada vez más, toda Asia. La identificación de riqueza con Occidente y de subdesarrollo con lo que no es Occidente no sobrevivirá al siglo XX. La velocidad de esta transformación ha sido arrolladora. Como ha señalado Kishore Mahbubani, a Gran Bretaña y los Estados Unidos les llevó cincuenta y ocho y cuarenta y siete años, respectivamente, doblar su renta per cápita, pero Japón lo hizo en treinta y tres años, Indonesia en diecisiete, Corea del Sur en once y China en diez. En la actualidad, como hemos visto, la segunda y la tercera economías del mundo son asiáticas. La economía china creció con índices anuales medios del 8 % durante la década de los ochenta y la primera mitad de los noventa, y los «tigres» le seguían de cerca (véase la figura 5.1). La «zona económica china», declaró el Banco Mundial en 1993, se había convertido en el «cuarto polo de crecimiento» del mundo, junto con los Estados Unidos, Japón y Alemania. Probablemente, Asia, que en los años noventa contaba con la segunda y tercera mayores economías del mundo, para el año 2020 incluirá a cuatro de las cinco y siete de las diez economías más fuertes del planeta. La mayor parte de las economías más competitivas también serán, probablemente, asiáticas.[1] Aun cuando el crecimiento económico asiático se estabilice antes y más repentinamente de lo esperado, las consecuencias del crecimiento que ya ha tenido lugar seguirán siendo trascendentales para Asia y el mundo.

El desarrollo económico del este asiático está alterando el equilibrio de poder entre Asia y Occidente, concretamente los Estados Unidos. Un desarrollo económico con éxito genera en quienes lo producen y se benefician de él un sentimiento de confianza y seguridad en sí mismos. Se supone que la riqueza, como el poder, es prueba de virtud, demostración de superioridad moral y cultural. A medida que han ido teniendo más éxito económicamente, los asiáticos del este no han dudado en subrayar la peculiaridad de su cultura y en pregonar la superioridad de sus valores y modo de vida en comparación con los de Occidente y otras sociedades. Las sociedades asiáticas son cada vez menos sensibles a las exigencias e intereses de los EE.UU. y cada vez más capaces de resistir a la presión procedente de los Estados Unidos u otros países occidentales.

FIGURA 5.1. El desafío económico: Asia y Occidente.



Fuente: Banco Mundial, *World Tables 1995, 1991,* Baltimore. Johns Hopkins University Press, 1995, 1991; Dirección General Presupuestaria, Contable y Estadística, R.O.C. *Statistical Abstract of National Income, Taiwan Area, Republic of China, 1951-1995* (1995). Nota: Las representaciones de los datos se han construido a partir de promedios trienales compensados.

Un «renacimiento cultural», comentaba el embajador Tommy Koh en 1993, «está extendiéndose por» Asia. Supone una «creciente confianza en sí mismos», lo cual significa que los asiáticos «ya no consideran todo lo occidental o estadounidense como necesariamente lo mejor».[2] Este renacimiento, potenciado por el éxito económico asiático, se manifiesta en la insistencia cada vez mayor, tanto en las identidades culturales distintivas de cada uno de los países asiáticos, como en aquellos elementos comunes de las culturas asiáticas que las distinguen de la cultura occidental. La importancia de este resurgir cultural queda patente en la cambiante interacción de las dos principales sociedades del este de Asia con la cultura occidental.

Cuando Occidente forzó su entrada en China y Japón a mediados del siglo XIX, pequeñas minorías intelectuales en ambos países abogaban por el total rechazo de sus culturas tradicionales y la occidentalización en gran escala. Sin embargo, seguir ese camino no era ni justificable ni práctico. En ambos países, por consiguiente, las elites en el poder optaron por una estrategia reformista. Con la restauración Meiji, un grupo dinámico de reformadores llegó al poder en Japón; estudiaron y tomaron prestadas técnicas, prácticas e instituciones occidentales, y pusieron en marcha el proceso de la

modernización japonesa. Pero lo hicieron de tal modo que se preservaran las esencias de la cultura japonesa tradicional, que en muchos aspectos contribuyó a la modernización e hizo posible el que, en los años treinta y cuarenta, Japón invocara los elementos de esa cultura, los remodelara y construyera sobre ellos para obtener apoyos en favor de su imperialismo, y para justificarlo. En China, por otro lado, la decadente dinastía Ching era incapaz de adaptarse con éxito a la influencia de Occidente. China fue derrotada, explotada y humillada por Japón y las potencias europeas. El derrumbamiento de la dinastía en 1910 fue seguido por la división, la guerra civil y la invocación de conceptos occidentales enfrentados por parte de líderes intelectuales y políticos chinos enfrentados: los tres principios de Sun Yat Sen de «nacionalismo, democracia y sustento del pueblo»; el liberalismo de Liang Ch'i-ch'ao; el marxismo-leninismo de Mao Tse-tung. A finales de los años cuarenta, los conceptos importados de la Unión Soviética se impusieron a los de Occidente —nacionalismo, liberalismo, democracia, cristianismo— y China se definió como una sociedad socialista.

En Japón, la derrota total en la segunda guerra mundial produjo una total disgregación cultural. «Ahora es muy difícil», comentaba en 1994 un occidental profundamente interesado en Japón, «que sepamos valorar la medida en que todo —religión, cultura, cada aspecto individual de la existencia mental de este país— estaba puesto al servicio de esa guerra. La pérdida de la guerra fue un verdadero choque para el sistema. En sus mentes, todo el asunto se convirtió en algo sin valor y fue desechado.»[3] En su lugar, todo lo conectado con Occidente, y particularmente con los victoriosos Estados Unidos, llegó a ser considerado bueno y deseable. Así, Japón intentó emular a los Estados Unidos lo mismo que China emulaba a la Unión Soviética.

Para finales de los años setenta, el fracaso del comunismo en producir desarrollo económico y el éxito del capitalismo en Japón y cada vez más en otras sociedades asiáticas llevó a los nuevos líderes chinos a apartarse del modelo soviético. El derrumbamiento de la Unión Soviética una década después subrayó aún más los fallos de esa importación. Así, los chinos se enfrentaron al dilema de volverse hacia el oeste o bien volverse hacia el interior. Muchos intelectuales y algunos otros defendían una occidentalización general, una tendencia que alcanzó sus cumbres cultural y popular en la serie televisiva *La elegía del río* y con la diosa de la democracia erigida en la plaza de Tiananmen. Sin embargo, esta orientación occidental no disponía del apoyo de los pocos centenares de personas que contaban en Pekín, ni de los 800 millones de campesinos que vivían en el campo. La total occidentalización no era más práctica a finales del siglo XX que lo había sido a finales del siglo XIX. Los líderes, en cambio, eligieron una nueva versión de *Ti-Yong:* capitalismo y participación en la economía mundial, por un lado, combinados con un autoritarismo político y un renovado interés por la cultura china tradicional, por el otro. En el lugar de la legitimidad revolucionaria del marxismo-leninismo, el régimen buscó la legitimidad de la productividad proporcionada por un desarrollo económico en efervescencia y la legitimidad nacionalista ofrecida por la invocación de las características distintivas de la cultura china. «El régimen posTiananmen», decía un comentarista, «ha adoptado con ansia el nacionalismo chino como una nueva fuente de legitimidad» y ha

estimulado conscientemente el antiamericanismo para justificar su poder y su conducta.[4] Así, está surgiendo un nacionalismo cultural chino, compendiado en las palabras de un líder de Hong Kong en 1994: «Nosotros los chinos nos sentimos nacionalistas, cosa que nunca antes nos sentimos. Somos chinos y estamos orgullosos de serlo». En China misma, a principios de los noventa, se manifestó un «deseo popular de volver a lo que es auténticamente chino, que a menudo es patriarcal, nativista y autoritario. En este resurgimiento histórico, la democracia está desacreditada, lo mismo que el leninismo, lo mismo que cualquier otra imposición extranjera.[5]

A principios del siglo XX, unos intelectuales chinos, de forma paralela a Weber pero con independencia de él, identificaban el confucianismo como la fuente del atraso chino. A finales del siglo XX, los líderes políticos chinos, de forma paralela a los estudiosos occidentales de las ciencias sociales, celebran el confucianismo como la fuente del progreso chino. En los años ochenta, el gobierno chino comenzó a promover el interés por el confucianismo, y algunos líderes del partido lo declararon «la parte principal» de la cultura china.[6] Por supuesto, el confucianismo se convirtió además en objeto del entusiasmo de Lee Kuan Yew, quien lo consideraba fuente del éxito de Singapur y se convirtió en misionero de los valores confucionistas para el resto del mundo. En los años noventa, el gobierno taiwanés se declaró «el heredero del pensamiento confuciano», y el presidente Lee Teng-hui encontraba las raíces de la democratización de Taiwán en su «herencia cultural» china, que se remontaban a Kao Yao (siglo XXI a.C.), Confucio (siglo V a.C.) y Mencio (siglo III a.C.).[7] Ya deseen justificar el autoritarismo o la democracia, los líderes chinos buscan la legitimación en su cultura china común, no en conceptos occidentales importados.

El nacionalismo promovido por el régimen es un nacionalismo Han, lo cual ayuda a suprimir las diferencias lingüísticas, regionales y económicas entre el 90 % de la población china. Al mismo tiempo, subraya también las diferencias con las minorías étnicas no chinas que constituyen menos del 10 % de la población china, pero ocupan el 60 % de su territorio. Además proporciona una base para la oposición del régimen al cristianismo, sus organizaciones y su proselitismo, que quizá atraen al 5 % de la población y ofrecen una fe occidental alternativa para colmar el vacío dejado por el hundimiento del leninismo maoísta.

Mientras tanto en Japón, en los años ochenta, el éxito de su desarrollo económico, en contraste con los fracasos y «decadencia» percibidos en la economía y el sistema social estadounidenses, llevó a los japoneses a un desencanto cada vez mayor respecto a los modelos occidentales y a un convencimiento cada vez más profundo de que las fuentes de su éxito debían estar dentro de su propia cultura. La cultura japonesa que provocó el desastre militar en 1945, y por tanto debía ser rechazada, para 1985 había causado un triunfo económico, y, por tanto, podía ser aceptada. La mayor familiaridad de los japoneses con la sociedad occidental les condujo a «darse cuenta de que ser occidental no es mágicamente maravilloso en y por sí mismo. Destierran tal cosa de su sistema». Durante el apogeo del éxito económico de Japón, a finales de los ochenta, las virtudes japonesas eran saludadas en comparación con los vicios estadounidenses. Mientras que los japoneses de la restauración Meiji adoptaron la actitud de «desvincularse de Asia y unirse a Europa», el renacimiento cultural japonés de finales

del siglo XX aprobaba una actitud de «distanciamiento respecto a Estados Unidos y acercamiento a Asia».[8] Esta tendencia suponía, en primer lugar, una nueva identificación con las tradiciones culturales japonesas y una afirmación renovada de los valores de dichas tradiciones, y, en segundo lugar, algo más problemático: un esfuerzo por «asiatizar» Japón e identificarlo, pese a su civilización peculiar, con una cultura asiática común. Dada la medida en que tras la segunda guerra mundial Japón, a diferencia de China, se identificó con Occidente, y dado que Occidente, sean cuales sean sus fallos, no se derrumbó totalmente como la Unión Soviética, los motivos de Japón para rechazar a Occidente totalmente no han sido tan grandes, ni mucho menos, como los de China para distanciarse tanto del modelo soviético como del occidental. Por otro lado, el carácter único de la civilización japonesa, los recuerdos en otros países del imperialismo japonés y la importancia económica fundamental de los chinos en la mayoría de los demás países asiáticos significan también que para Japón será más fácil distanciarse de Occidente que armonizarse con Asia.[9] Al reafirmar su propia identidad cultural, Japón subraya su carácter único y sus diferencias respecto a la cultura occidental y también respecto a las demás culturas asiáticas.

Al tiempo que chinos y japoneses encontraban un valor nuevo en sus propias culturas, también compartían un reafirmación más amplia del valor de la cultura asiática comparada de forma general con la de Occidente. La industrialización y el crecimiento que la acompañó han provocado en los años ochenta y noventa la formulación por parte de los asiáticos del este de lo que propiamente se podría denominar la afirmación asiática. Este conjunto de actitudes tiene cuatro componentes principales.

En primer lugar, los asiáticos creen que el este asiático se está desarrollando económicamente de forma rápida, pronto superará a Occidente en producción económica y, por tanto, será cada vez más poderoso en los asuntos mundiales con respecto a Occidente. El crecimiento económico estimula entre las sociedades asiáticas una sensación de poder y una seguridad en sí mismas acerca de su capacidad para hacer frente a Occidente. «Los días en que los Estados Unidos estornudaban y Asia se resfriaba han pasado», declaraba en 1993 un importante periodista japonés, y un funcionario malaisio añadía a la metáfora médica que «ni siquiera una fiebre alta en Estados Unidos hará toser a Asia». Los asiáticos, decía otro líder asiático, están «al final de la era de temor reverencial y al comienzo de la era de la réplica» en sus relaciones con los Estados Unidos. «La prosperidad cada vez mayor de Asia», declaraba el vicePrimer ministro de Malaisia, «significa que ahora está en situación de ofrecer alternativas serias a los ordenamientos políticos, sociales y económicos dominantes a escala mundial.»[10] Significa además, afirman los asiáticos del este, que Occidente está perdiendo rápidamente su capacidad de forzar a las sociedades asiáticas a plegarse a los criterios occidentales concernientes a los derechos humanos y otros valores.

En segundo lugar, los asiáticos creen que este éxito económico es en gran medida fruto de la cultura asiática, que es superior a la de Occidente, cultural y socialmente decadente. Durante los excitantes días de los años ochenta, cuando la economía japonesa, sus exportaciones, balanza comercial y reservas de divisas extranjeras estaban en auge, los japoneses, como los saudíes antes que ellos, se jactaban de su

nuevo poder económico, hablaban despreciativamente de la decadencia de Occidente y atribuían su éxito y los fracasos occidentales a la superioridad de su cultura y a la decadencia de la occidental. A principios de los años noventa, el triunfalismo asiático fue expresado nuevamente en lo que sólo se puede describir como la «ofensiva cultural de Singapur». A partir de Lee Kuan Yew, los líderes de Singapur pregonaban el ascenso de Asia con relación a Occidente y contrastaban las virtudes de la cultura asiática (básicamente confuciana) responsables de este éxito —orden, disciplina, responsabilidad familiar, trabajo duro, colectivismo, moderación— con los excesos, indolencia, individualismo, crimen, educación inferior, falta de respeto a la autoridad y «anquilosamiento mental», responsables de la decadencia de Occidente. Para competir con Oriente, se afirmaba, los Estados Unidos «deben poner en tela de juicio sus presupuestos fundamentales acerca de sus ordenamientos sociales y políticos y, a la vez, aprender una cosa o dos de las sociedades del este asiático».[11]

Para los asiáticos orientales, el éxito del este asiático es de forma particular el resultado de la insistencia cultural asiático-oriental en la colectividad más que en el individuo. «[L]a mayoría de los valores y prácticas colectivos de los asiáticos del este —de Japón, Corea, Taiwán, Hong-Kong y Singapur— han demostrado ser claros factores positivos en el proceso de recuperar el terreno perdido», afirma Lee Kuan Yew. «Los valores que la cultura asiático-oriental mantiene, tales como la primacía de los intereses del grupo sobre los del individuo, apoyan el esfuerzo de la totalidad del grupo, necesario para desarrollarse rápidamente.» «La ética laboral de japoneses y coreanos, hecha de disciplina, lealtad y diligencia», coincide el Primer ministro de Malaisia, «ha servido de fuerza motriz para el desarrollo económico y social de sus respectivos países. Esta ética laboral ha nacido de la doctrina de que el grupo y el país son más importantes que el individuo.»[12]

En tercer lugar, aun reconociendo las diferencias entre sociedades y civilizaciones asiáticas, los asiáticos del este sostienen que también existen importantes elementos comunes a todas ellas. Entre éstos es fundamental, decía un disidente chino, «el sistema de valores del confucianismo —honrado por la historia y compartido por la mayoría de los países de la región—», particularmente su insistencia en la frugalidad, la familia, el trabajo y la disciplina. Igualmente importante es el común rechazo del individualismo y la vigencia de un autoritarismo «suave» o bien de formas muy limitadas de democracia. Las sociedades asiáticas tienen intereses comunes frente a Occidente a la hora de defender estos valores distintivos y promocionar sus propios intereses económicos. Los asiáticos afirman que esto requiere el desarrollo de nuevas formas de cooperación dentro de Asia, tales como la expansión de la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático y la creación de la Conferencia Económica del este de Asia. Aunque el interés económico inmediato de las sociedades asiático-orientales sea mantener el acceso a los mercados occidentales, es probable que a largo plazo prevalezca el regionalismo económico, y por tanto el este de Asia debe promover cada vez más el comercio y la inversión dentro de Asia.[13] En particular, es necesario que Japón, como líder del desarrollo asiático, abandone su histórica «política de desasiatización y prooccidentalización» y siga «una senda de reasiatización» o, más ampliamente, promueva «la asiatización de Asia», una vía apoyada por funcionarios de Singapur.[14]

En cuarto lugar, los asiáticos del este sostienen que el desarrollo y los valores asiáticos son modelos que otras sociedades no occidentales deberían emular en sus esfuerzos por ponerse a la altura de Occidente, y que Occidente debería adoptar a fin de renovarse. El «modelo de desarrollo anglosajón, tan reverenciado a lo largo de las pasadas cuatro décadas como el mejor medio de modernizar las economías de las naciones en vías de desarrollo y de construir un sistema político viable, no funciona», alegan los asiáticos del este. El modelo del este asiático está ocupando su lugar, conforme países que van desde México y Chile a Irán y Turquía y las antiguas repúblicas soviéticas intentan ahora aprender de su éxito, lo mismo que las generaciones anteriores intentaron aprender del éxito occidental. Asia debe «transmitir al resto del mundo estos valores asiáticos que son de validez universal. (...) la transmisión de este ideal significa la exportación del sistema social de Asia, del este de Asia en particular». Es necesario que Japón y otros países asiáticos promuevan «el universalismo del Pacífico», que «universalicen Asia» y, por tanto, que «configuren decisivamente el carácter del nuevo orden mundial».[15]

Las sociedades poderosas son universalistas; las sociedades débiles son particularistas. La creciente confianza del este asiático en sí mismo ha originado un universalismo asiático emergente comparable al que ha sido característico de Occidente. «Los valores asiáticos son valores universales. Los valores europeos son valores europeos», afirmó el Primer ministro Mahathir ante los jefes de gobierno europeos en 1996.[16] Unido a esto va también un «occidentalismo» asiático que representa a Occidente prácticamente del mismo modo uniforme y negativo en que, se dice, el orientalismo occidental representó en otro tiempo a Oriente. Para los asiáticos del Este, la prosperidad económica es prueba de superioridad moral. Si en algún momento la India sustituye al este asiático como la región del mundo con desarrollo económico más rápido, el mundo debe estar preparado para amplias disquisiciones sobre la superioridad de la cultura hindú, las aportaciones del sistema de castas al desarrollo económico y cómo, al volver a sus raíces y superar el adormecedor legado occidental dejado por el imperialismo británico, la India alcanzó finalmente su lugar propio en la categoría más alta de las civilizaciones. La afirmación cultural sigue al éxito material; el poder duro genera poder suave.

EL RESURGIMIENTO ISLÁMICO

Mientras los asiáticos se iban mostrando cada vez más seguros de sí mismos como resultado del desarrollo económico, numerosos musulmanes estaban volviendo simultáneamente hacia el islam como fuente de identidad, sentido, estabilidad, legitimidad, desarrollo, poder y esperanza, esperanza compendiada en el eslogan «El islam es la solución». Este Resurgimiento[*] islámico, con toda su extensión y

---

[*] Algunos lectores puede que se pregunten por qué va con mayúscula «Resurgimiento» en la expresión «Resurgimiento islámico». La razón es que se refiere a un acontecimiento histórico sumamente importante que afecta a una quinta parte o más de la humanidad, lo que al menos es tan trascendental como la Revolución americana, la Revolución francesa o la Revolución rusa, cuyas

profundidad, es la última fase del reajuste de la civilización islámica ante Occidente, un esfuerzo por encontrar la «solución», no en las ideologías occidentales, sino en el islam. Encarna la aceptación de la modernidad, el rechazo de la cultura occidental y el renovado interés por el islam como la guía cultural, religiosa, social y política para la vida en el mundo moderno. Como explicaba en 1994 un alto funcionario saudí, «"Las importaciones extranjeras" están bien cuando se trata de "cosas" brillantes o de tecnología de vanguardia. Pero las instituciones sociales y políticas intangibles importadas de otros lugares pueden ser malísimas —que se lo pregunten al sah de Irán—. (...) El islam para nosotros no es simplemente una religión, sino un modo de vida. Los saudíes queremos modernizarnos, pero no occidentalizarnos necesariamente».[17]

El Resurgimiento islámico es el esfuerzo de los musulmanes por alcanzar esta meta. Es un amplio movimiento intelectual, cultural, social y político extendido por todo el mundo islámico. El «fundamentalismo» islámico, normalmente concebido como islam político, es sólo un elemento en el renacimiento mucho más extenso de ideas, prácticas y retórica islámicas, y de la entrega renovada al islam por parte de las poblaciones musulmanas. El Resurgimiento es moderado, no extremista; y está generalizado, no aislado.

El Resurgimiento ha afectado a los musulmanes de todos los países y a la mayoría de los aspectos de la sociedad y la política en la mayor parte de los países musulmanes. «Los signos de un despertar islámico en la vida personal», ha escrito John L. Esposito,

> son muchos: mayor atención a la observancia religiosa (asistencia a la mezquita, oración, ayuno), proliferación de programas y publicaciones religiosos, mayor insistencia en el atuendo y los valores islámicos, la revitalización del sufismo (misticismo). Esta renovación con base más amplia ha ido acompañada también por la reafirmación del islam en la vida pública: aumento de los gobiernos, organizaciones, leyes, bancos, servicios de asistencia social e instituciones educativas de orientación islámica. Tanto los gobiernos como los movimientos de oposición se han vuelto al islam para incrementar su autoridad y recibir el apoyo popular... La mayoría de los dirigentes y los gobiernos, incluso en Estados más laicos como Turquía y Túnez, al darse cuenta de la fuerza potencial del islam, han mostrado una sensibilidad y una inquietud cada vez mayores acerca de las cuestiones islámicas.

En términos parecidos, otro distinguido investigador del islam, Ali E. Hillal Dessouki, cree que el Resurgimiento lleva aparejados esfuerzos por restablecer el derecho islámico en lugar del derecho occidental, un mayor uso del lenguaje y el simbolismo religioso, la expansión de la educación islámica (manifestada en la multiplicación de las escuelas islámicas y en la islamización de los currículos en las escuelas estatales), mayor adhesión a los códigos islámicos de conducta social (por ej., el velo femenino, la abstinencia de alcohol) y una mayor participación en las prácticas religiosas, control de la oposición a los gobiernos laicos en las sociedades

---

«erres» van por lo general en mayúsculas, y que es semejante y comparable a la Reforma protestante en la sociedad occidental, cuya «R» se pone casi invariablemente con mayúscula.

musulmanas por parte de grupos islámicos y esfuerzos cada vez más amplios por desarrollar la solidaridad internacional entre Estados y sociedades islámicos.[18] *La revancha de Dios* es un fenómeno universal, pero Dios, o más bien Alá, ha hecho más generalizada y cumplida su venganza en la *ummah,* la comunidad del islam.

En su manifestación política, el Resurgimiento islámico guarda cierta semejanza con el marxismo: textos escritos sagrados, una visión de la sociedad perfecta, interés en un cambio fundamental, rechazo de las potencias que existen y del Estado nacional, y una diversidad doctrinal que va del reformista moderado al revolucionario violento. Sin embargo, una analogía más útil es la Reforma protestante. Ambas son reacciones frente al estancamiento y la corrupción de instituciones existentes; abogan por una vuelta a una forma de su religión más pura y exigente; predican el trabajo, el orden y la disciplina; y apelan a la dinámica y emergente gente de clase media. Ambas son, además, movimientos complejos, con tendencias diversas, pero dos principales, luteranismo y calvinismo, fundamentalismo chiíta y sunnita, e incluso ofrecen un paralelo entre Calvino y el ayatolá Jomeini y la disciplina monástica que ambos intentaron imponer en sus sociedades. El espíritu central tanto de la Reforma como del Resurgimiento es una reforma fundamental. «La Reforma debe ser universal», declaraba un ministro puritano, «...reformar todos los lugares, a todas las personas y vocaciones; reformar los tribunales de justicia, a los magistrados inferiores... Reformar las universidades, reformar las ciudades, reformar los países, reformar las escuelas de educación primaria, reformar el *sabbath*, reformar las ordenanzas, el culto divino.» En términos parecidos, declara al-Turabi, «este despertar es global: no afecta simplemente a la piedad individual; no es simplemente intelectual y cultural, ni simplemente político. Es todas estas cosas, una reconstrucción global de la sociedad de arriba abajo».[19] Ignorar la influencia del Resurgimiento islámico en la política del hemisferio este a finales del siglo XX equivale a ignorar la influencia de la Reforma protestante en la política europea a finales del siglo XVI.

El Resurgimiento difiere de la Reforma en un aspecto clave. La influencia de ésta quedó limitada principalmente al norte de Europa; hizo pocos progresos en España, Italia, el este de Europa y los territorios de los Habsburgo en general. El Resurgimiento, en cambio, ha tocado a casi todas las sociedades musulmanas. A partir de los años setenta, los símbolos, creencias, prácticas, instituciones, directrices y organizaciones islámicas cobraron un interés y un apoyo cada vez mayores en un mundo musulmán de más 1.000 millones de personas, que se extiende desde Marruecos a Indonesia y desde Nigeria a Kazajstán. La islamización tendía a darse primero en el ámbito cultural y después a pasar a las esferas social y política. Los líderes intelectuales y políticos, la favorecieran o no, no podían ni ignorarla ni evitar adaptarse a ella de una manera u otra. Las generalizaciones dogmáticas son siempre peligrosas y a menudo erróneas. Sin embargo, hay una que parece justificada. En 1995, todo país con una población predominantemente musulmana, excepto Irán, era más islámico e islamista, cultural, social y políticamente, que quince años antes.[20]

En la mayoría de los países, un elemento fundamental de la islamización fue el desarrollo de una organización social islámica y el control de organizaciones ya existentes por parte de grupos islámicos. Los islamistas prestaban una atención particular a establecer escuelas islámicas y a extender la influencia islámica en las

escuelas estatales. En efecto, en la «sociedad civil» islámica aparecieron grupos islámicos que duplicaban, superaban y a menudo sustituían en sus objetivos y actividad a las instituciones, frecuentemente frágiles de la sociedad civil laica. En Egipto, a principio de los años noventa, las organizaciones islámicas habían desarrollado una vasta red de organizaciones que, llenando un vacío dejado por el gobierno, proporcionaban servicios sanitarios, asistenciales, educacionales y de otros tipos a un gran número de pobres de Egipto. Tras el terremoto de 1992 en El Cairo, estas organizaciones «estaban en las calles a las pocas horas, repartiendo comida y mantas, mientras los esfuerzos de ayuda del gobierno no acababan de llegar». En Jordania, la Hermandad Musulmana siguió conscientemente el criterio de crear la «infraestructura [social y cultural] de una república islámica» y, a principios de los años noventa, en este pequeño país de 4 millones de habitantes, estaba funcionando un gran hospital, veinte clínicas, cuarenta escuelas islámicas y 120 centros de estudio coránicos. Al lado, en Cisjordania y Gaza, las organizaciones islámicas establecieron y dirigieron «sindicatos estudiantiles, organizaciones juveniles y asociaciones religiosas, sociales y educativas», entre ellas centros docentes que iban desde guarderías a una universidad islámica, clínicas, orfanatos, una residencia de ancianos y un sistema de jueces y árbitros islámicos. Las organizaciones islámicas se difundieron por toda Indonesia en los años setenta y ochenta. A principios de los ochenta, la mayor de ellas, la *Muhhammadijah*, contaba con 6 millones de miembros, constituía un «Estado asistencial religioso dentro del Estado laico», y proporcionaba a todo el país servicios «de la cuna a la tumba» mediante una compleja red de escuelas, clínicas, hospitales e instituciones de rango universitario. En éstas y otras sociedades musulmanas, las organizaciones islamistas, excluidas de la actividad política, proporcionaban, sin embargo, servicios sociales comparables a los de las organizaciones políticas de los Estados Unidos a principios del siglo XX.[21]

Las manifestaciones políticas del Resurgimiento se han generalizado menos que sus manifestaciones sociales y culturales, pero siguen siendo el hecho político más importante en las sociedades musulmanas en el último cuarto del siglo XX. La extensión y composición del apoyo político a los movimientos islamistas ha variado de un país a otro. Sin embargo, existen ciertas tendencias generales. Por lo común, estos movimientos no reciben mucho apoyo de las elites rurales, los campesinos y la gente mayor. Sus adeptos participan mayoritariamente en los procesos de modernización y son producto de ellos. Son gente joven móvil y de orientación moderna, salida en gran parte de tres grupos.

Como ocurre con la mayoría de los movimientos revolucionarios, el elemento central lo han constituido estudiantes e intelectuales. En la mayoría de los países, la obtención por parte de los fundamentalistas del control de los sindicatos estudiantiles y de organizaciones semejantes fue la primera fase en el proceso de islamización política. En las universidades, el «avance decisivo» islamista tuvo lugar en los años setenta en Egipto, Paquistán y Afganistán, y después pasó a otros países musulmanes. El atractivo islamista era particularmente fuerte entre los estudiantes de institutos técnicos, facultades de ingeniería y departamentos de ciencias. En los años noventa, en Arabia Saudí, Argelia y otros lugares, «la indigenización de segunda generación» se iba manifestando en las proporciones cada vez mayores de estudiantes

universitarios que eran educados en sus lenguas nacionales y, por tanto, estaban cada vez más expuestos a influencias islamistas.[22] Además, los islamistas a menudo tenían un atractivo importante para las mujeres, y Turquía fue testigo de una gran lucha entre la generación más vieja, de mujeres laicistas, y sus hijas y nietas, de orientación islamista.[23] Un estudio sobre los líderes radicales de los grupos islamistas egipcios descubrió que éstos poseían cinco características principales, que parecían ser típicas de los islamistas en otros países. Eran jóvenes, la mayor parte entre los veinte y los cuarenta años. El 80 % eran estudiantes universitarios o licenciados. Más de la mitad procedía de facultades de elite o de campos de especialización técnica muy exigentes intelectualmente, como la medicina y la ingeniería. Más del 70 % provenían de la clase media baja, «de orígenes modestos, pero no pobres», y eran la primera generación de su familia que recibía educación superior. Pasaron su infancia en ciudades pequeñas o zonas rurales, pero habían pasado a residir en grandes ciudades.[24]

Mientras que los estudiantes e intelectuales formaban los cuadros radicales y las fuerzas de choque de los movimientos islamistas, gente de la clase media urbana constituía la mayor parte de sus miembros activos. En cierta medida, éstos procedían de lo que a menudo se denomina grupos de clase media «tradicionales»: mercaderes, comerciantes, propietarios de pequeños negocios, *bazaaris*. Éstos desempeñaron un papel crucial en la Revolución iraní y proporcionaron un apoyo trascendental a los movimientos fundamentalistas en Argelia, Turquía e Indonesia. Sin embargo, en una medida aún mayor, los fundamentalistas pertenecían a los sectores más «modernos» de la clase media. Entre los activistas islamistas «probablemente hay un número desproporcionadamente alto de los jóvenes mejor educados y más inteligentes de sus respectivas poblaciones», entre ellos médicos, abogados, ingenieros, científicos, maestros y funcionarios.[25]

El tercer elemento clave del colectivo islamista eran los emigrantes recientes a las ciudades. En los años setenta y ochenta, las poblaciones urbanas crecieron a ritmos espectaculares en todo el mundo islámico. Hacinados en zonas de chabolas ruinosas y con frecuencia miserables, los emigrantes urbanos necesitaban los servicios sociales proporcionados por las organizaciones islamistas, y eran sus beneficiarios. Además, señala Ernest Gellner, el islam ofrecía «una identidad dignificada» a esas «masas recién desarraigadas». En Estambul y Ankara, El Cairo y Asyut, Argel y Fez, y en la franja de Gaza, los partidos islamistas organizaron y atrajeron con éxito a «los oprimidos y desposeídos». «La masa del islam revolucionario», afirmó Oliver Roy, es «un producto de la sociedad moderna... los recién llegados a la ciudad, los millones de campesinos que han triplicado las poblaciones de las grandes metrópolis musulmanas.»[26]

Para mediados de los años noventa, sólo en Irán y Sudán habían llegado al poder gobiernos declaradamente islamistas. Un pequeño número de países musulmanes, tales como Turquía y Paquistán, tenían regímenes con alguna pretensión de legitimidad democrática. Los gobiernos de los otros cuarenta países musulmanes eran mayoritariamente no democráticos: monarquías, sistemas de partido único, regímenes militares, dictaduras personales o una combinación de estas cosas, habitualmente apoyadas sobre la limitada base de una familia, clan o tribu y en algunos casos muy dependientes del apoyo extranjero. Dos regímenes, en Marruecos y Arabia Saudí,

intentaban apelar a una forma de legitimación islámica. Sin embargo, la mayoría de estos gobiernos carecían de cualquier base que justificase su autoridad desde el punto de vista de los valores islámicos, democráticos o nacionalistas. Eran «regímenes de búnker», por usar la expresión de Clement Henry Moore, represivos, corruptos, alejados de las necesidades y aspiraciones de sus sociedades. Tales regímenes pueden mantenerse durante largos períodos de tiempo; no tienen por qué caer. En el mundo moderno, sin embargo, la probabilidad de que cambien o se derrumben es alta. A mediados de los años noventa, por consiguiente, una pregunta básica atañía a las alternativas probables: ¿quién o qué sería su sucesor? A mediados de los años noventa, en casi todos los países el régimen con más probabilidades de ser su sucesor era islamista.

Durante los años setenta y ochenta, una ola de democratización barrió el mundo, abarcando a varias docenas de países. Dicha ola tuvo una repercusión limitada en las sociedades musulmanas. Mientras que los movimientos democráticos iban ganando fuerza y llegaban al poder en el sur de Europa, Latinoamérica, la periferia del este de Asia y Europa Central, los movimientos islamistas iban cobrando fuerza simultáneamente en los países musulmanes. El islamismo era el sustituto funcional de la oposición democrática al autoritarismo en las sociedades cristianas, y derivada en gran parte de causas parecidas: movilización social, pérdida de legitimidad de actuación por parte de los regímenes autoritarios y un entorno internacional cambiante (en especial las subidas del precio del petróleo) que en el mundo musulmán estimuló las tendencias islamistas más que las democráticas. Los sacerdotes, pastores y grupos religiosos laicos desempeñaron papeles importantes en la oposición a regímenes autoritarios en sociedades cristianas, y los *ulemas,* los grupos establecidos en mezquitas y los islamistas desempeñaron papeles oposicionistas parecidos en los países musulmanes. El Papa fue fundamental para acabar con el régimen comunista en Polonia; el ayatolá para derrocar el régimen del sah en Irán.

En los años ochenta y noventa, los movimientos islamistas influían en la política, no controlando los gobiernos, sino dominando y a menudo monopolizando la oposición a los gobiernos. En parte, la fuerza de los movimientos islamistas era una variable dependiente de la debilidad de las fuentes alternativas de oposición. Los movimientos izquierdistas y comunistas habían quedado desacreditados y después seriamente socavados por el derrumbamiento de la Unión Soviética y del comunismo internacional. Los grupos de oposición liberal y democrática habían existido en la mayoría de las sociedades musulmanas, pero habitualmente quedaban limitados a cierto número de intelectuales y a otras personas con raíces o conexiones occidentales. Con tan sólo algunas excepciones ocasionales, los demócratas liberales eran incapaces de conseguir un apoyo popular constante en las sociedades musulmanas, y ni siquiera el liberalismo islámico conseguía echar raíces. «En una sociedad musulmana tras otra», dice Fouad Ajami, «escribir de liberalismo y de una tradición burguesa nacional es escribir obituarios de hombres que jugaron contra probabilidades imposibles y perdieron.»[27] El fracaso generalizado de la democracia liberal, incapaz de arraigar en las sociedades musulmanas, es un fenómeno continuo y repetido durante toda una centuria a partir de finales del siglo XIX. Dicho fracaso tiene su fuente, al menos

parcialmente, en la naturaleza de la cultura y la sociedad islámica, inhóspita para los conceptos liberales occidentales.

El éxito de los movimientos islamistas a la hora de dominar la oposición y erigirse en la única alternativa viable a regímenes establecidos recibió además mucha ayuda de las actitudes de dichos regímenes. En un momento u otro durante la guerra fría, muchos gobiernos, entre ellos los de Argelia, Turquía, Jordania, Egipto e Israel, animaron y apoyaron a los islamistas porque eran contrarios a los movimientos comunistas o nacionalistas hostiles. Al menos hasta la guerra del Golfo, Arabia Saudí y otros Estados del Golfo proporcionaban grandes cantidades de dinero a la Hermandad Musulmana y a grupos islamistas de varios países. La capacidad de los grupos islamistas para dominar la oposición se vio incrementada además por la supresión por parte del gobierno de las oposiciones laicas. Por lo general, la fuerza fundamentalista variaba en proporción inversa a la de los partidos nacionalistas o democráticos laicos, y era más débil en países que, como Marruecos y Turquía, permitían cierto grado de competencia multipartidista, que en países que suprimían toda oposición.[28] Sin embargo, la oposición laica es más vulnerable a la represión que la oposición religiosa. Esta puede operar dentro y detrás de una red de mezquitas, organizaciones benéficas, fundaciones y otras instituciones musulmanas que el gobierno cree que no puede suprimir. Los demócratas liberales no tienen tal cobertura, y, por tanto, son más fácilmente controlados o eliminados por el gobierno.

En un esfuerzo por adelantarse al auge de las tendencias islamistas, los gobiernos difundieron en las escuelas controladas por el Estado la educación religiosa, que a menudo pasaba a estar dominada por maestros e ideas islamistas, e incrementaron su apoyo a la religión y a las instituciones educativas religiosas. Estas acciones eran en parte una prueba de la adhesión del gobierno al islam y, a través de su financiación, permitían aumentar el control gubernamental sobre las instituciones y la educación islámicas. Sin embargo, también tuvieron como resultado el que gran número de estudiantes y de otras personas fueran educadas en los valores islámicos, lo cual los hizo más proclives a los llamamientos islamistas, así como que activistas titulados continuaran trabajando en favor de objetivos islamistas.

La fuerza del Resurgimiento y el atractivo de los movimientos islamistas indujo a los gobiernos a promover instituciones y prácticas islámicas, y a incorporar símbolos y prácticas islámicas a su régimen. En el plano más general, esto significaba afirmar o reafirmar el carácter islámico de su Estado y sociedad. En los años setenta y ochenta, los líderes políticos se apresuraban a identificar sus regímenes y a sí mismos con el islam. El rey Hussein de Jordania, convencido de que los gobiernos laicos tenían poco futuro en el mundo árabe, hablaba de la necesidad de crear una «democracia islámica» y un «islam modernizador». El rey Hassan de Marruecos subrayaba su descendencia del Profeta y su papel como «caudillo de los creyentes». El rey de Brunei, que anteriormente no se había significado por sus prácticas islámicas, se hizo «cada vez más devoto» y definía su régimen como una «monarquía musulmana malaya». Ben Ali, en Túnez, empezó a invocar a Alá con regularidad en sus discursos y «se envolvió en el manto del islam» para refrenar el creciente atractivo de los grupos islámicos.[29] A principios de los años noventa, Suharto adoptó explícitamente el criterio de hacerse «más musulmán». En Bangladesh, el principio de «laicismo» fue eliminado de la

Constitución a mediados de los años setenta, y a principios de los noventa la identidad laica y kemalista de Turquía era sometida, por primera vez, a un desafío serio.[30] Para subrayar su adhesión islámica, los líderes del gobierno —Özal, Suharto, Karimov— acudieron apresuradamente a su *hajh.*

Los gobiernos de países musulmanes también tomaron medidas para islamizar el derecho. En Indonesia, los conceptos y prácticas legales islámicos han sido incorporados al sistema legal laico. En cambio Malaisia, haciéndose eco de su importante población no musulmana, promovió la elaboración de dos sistemas legales separados, uno islámico y otro laico.[31] En Paquistán, durante el régimen del general Zia ul-Haq, se hicieron importantes esfuerzos por islamizar el derecho y la economía. Se introdujeron penas islámicas, se estableció un sistema de tribunales de la *shari'a,* y ésta fue declarada ley suprema del país.

El Resurgimiento islámico es a la vez producto de la modernización y esfuerzo por enfrentarse a ella. Sus causas subyacentes son las responsables, por lo general, de las tendencias a la indigenización en las sociedades no occidentales: urbanización, movilización social, niveles más altos de alfabetización y educación, comunicación más intensa y consumo de medios de comunicación, y mayor interacción con Occidente y otras culturas. Estas nuevas circunstancias socavan los vínculos tradicionales de la aldea y del clan y provocan alienación y crisis de identidad. Los símbolos, adhesiones y creencias islamistas satisfacen estas necesidades psicológicas; y las organizaciones benéficas islamistas satisfacen a su vez las necesidades sociales, culturales y económicas de los musulmanes atrapados en el proceso de modernización. El Resurgimiento es además una reacción ante la influencia de Occidente. Habiéndoles fallado las soluciones occidentales, los musulmanes sintieron la necesidad de volver a sus raíces y de confiar en que las ideas, prácticas e instituciones islámicas proporcionen el rumbo y el motor de la modernización. Este alejamiento respecto a Occidente se vio incrementado aún más por la interacción más intensa con Occidente, que hizo más patentes aún las diferencias en valores e instituciones entre las dos civilizaciones. El Resurgimiento es una reacción contra la occidentalización, no contra la modernización.[32]

El renacimiento islámico, se ha dicho, fue también «producto del poder y prestigio en decadencia de Occidente... Conforme Occidente renunciaba a un ascendiente total, sus ideales e instituciones perdían lustre». Más concretamente, el Resurgimiento fue estimulado y alimentado por el «boom» del petróleo de los años setenta, que incrementó enormemente la riqueza y el poder de muchas naciones musulmanas y les permitió invertir las relaciones de dominio y subordinación que habían existido con Occidente. Como dijo en aquel momento John B. Kelly, «Los saudíes, indudablemente, han de encontrar una doble satisfacción en infligir castigos humillantes a los occidentales; pues éstos no son sólo expresión del poder e independencia de Arabia Saudí, sino que además demuestran, pues a ello van encaminados, su desprecio por la cristiandad y la primacía del islam». Las acciones de los Estados musulmanes productores de petróleo, «si se sitúan en su marco histórico, religioso, racial y cultural, equivalen nada menos que a un atrevido intento de someter al Occidente cristiano a la condición de tributario del Oriente musulmán».[33] Los gobiernos saudí y libio, entre otros, usaron las riquezas obtenidas del petróleo para

estimular y financiar el renacimiento musulmán, y la opulencia musulmana llevó a los musulmanes a pasar de la fascinación por la cultura occidental a una profunda adhesión a la suya propia y a una disposición a afirmar el puesto e importancia del islam en las sociedades no islámicas. Lo mismo que la opulencia occidental se había considerado anteriormente la prueba de la superioridad de la cultura occidental, la opulencia debida al petróleo se consideraba la prueba de la superioridad del islam.

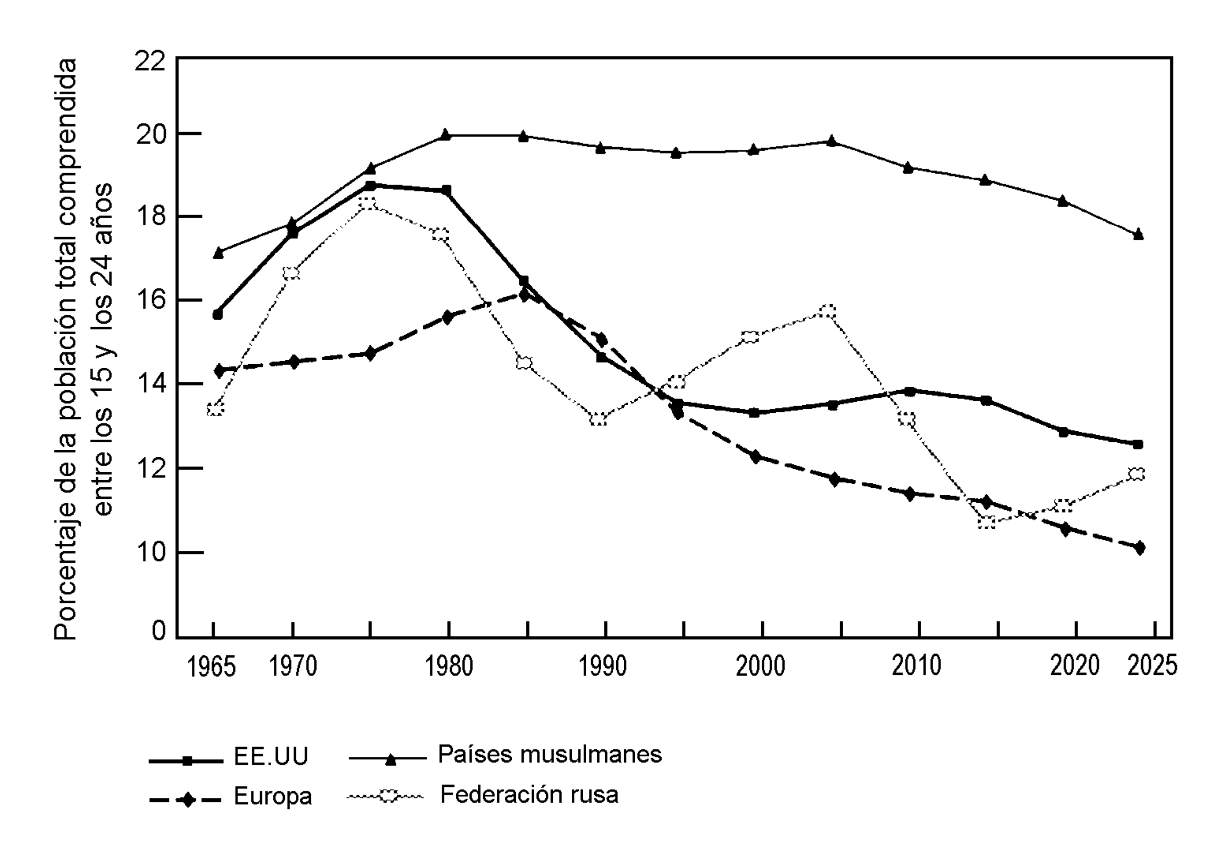
El impulso proporcionado por los aumentos del precio del petróleo se desvaneció en los años ochenta, pero el crecimiento demográfico proporcionó una fuerza motriz constante. Si el ascenso del este asiático lo han provocado los espectaculares índices de crecimiento económico, el Resurgimiento del islam se debe a los índices igualmente espectaculares de crecimiento demográfico. La expansión demográfica en los países islámicos, particularmente en los Balcanes, el norte de África y Asia Central, ha sido significativamente mayor que los de los países vecinos y los del mundo en general. Entre 1965 y 1990 el número total de habitantes del planeta creció de 3.300 a 5.300 millones, una tasa de crecimiento anual del 1,85 %. En las sociedades musulmanas, los índices de crecimiento casi siempre estaban por encima del 2,0 %, a menudo superaban el 2,5 % y a veces estaban por encima del 3,0%. Entre 1965 y 1990, por ejemplo, la población del Magreb aumentó a un ritmo del 2,65 % al año, de 29,8 millones a 59 millones. En ese período los argelinos se multiplicaron a un ritmo anual del 3,0%. Durante estos mismos años, el número de egipcios creció a un ritmo del 2,3 %, de 29,4 millones a 52,4 millones. En Asia Central, entre 1970 y 1993, las poblaciones crecieron a ritmos del 2,9% en Tadzjikistán, del 2,6 % en Uzbekistán, del 2,5 % en Turkmenistán, del 1,9 % en Kirguizistán, pero sólo del 1,1 % en Kazajstán, cuya población es rusa casi en un 50%. Paquistán y Bangladesh tuvieron índices de crecimiento demográfico que superaban el 2,5 % al año, mientras que el de Indonesia estaba por encima del 2,0 % anual. Como dijimos, en 1980 los musulmanes en conjunto constituían quizá el 18 % de la población del mundo y es probable que sean el 20 % en el 2000 y el 31 % en el 2025.[34]

Las tasas de incremento de población en el Magreb y en otros lugares han alcanzado su máximo y están empezando a declinar, pero el crecimiento en números absolutos continuará siendo cuantioso, y los efectos de dicho crecimiento se dejarán sentir durante la primera mitad del siglo XXI. En los años venideros, las poblaciones musulmanas serán desproporcionadamente jóvenes, con un notable aumento demográfico de personas adolescentes y veinteañeras (figura 5.2). Además, la gente de este grupo de edad será en su mayoría urbana y tendrá al menos educación secundaria. Esta combinación de tamaño y movilización social tiene tres importantes consecuencias políticas.

En primer lugar, los jóvenes son los protagonistas de las protestas, la inestabilidad, las reformas y las revoluciones. Históricamente, la existencia de gran número de jóvenes ha tendido a coincidir con tales movimientos. «La Reforma protestante», se ha dicho, «es un ejemplo de uno de los movimientos juveniles destacados de la historia.» El crecimiento demográfico, ha sostenido de forma persuasiva Jack Goldstone, fue un factor fundamental en las dos olas revolucionarias que se dieron en Eurasia a mediados del siglo XVII y a finales del XVIII.[35] Una expansión notable de la proporción de jóvenes en los países occidentales coincidió

con la «era de la revolución democrática» en las últimas décadas del siglo XVIII. En el siglo XIX, la industrialización con éxito y la emigración redujeron la repercusión política de las poblaciones jóvenes en las sociedades europeas. Sin embargo, los porcentajes de jóvenes aumentaron de nuevo en los años veinte del siglo XX, proporcionando adeptos a movimientos fascistas y extremistas de otro tipo.[36] Cuatro décadas más tarde, la generación de la explosión demográfica que siguió a la segunda guerra mundial se significó políticamente en las manifestaciones y protestas de los años sesenta.

FIGURA 5.2. El desafío demográfico: el islam, Rusia y Occidente.



Fuente: Naciones Unidas, Servicio de Población, Departamento de Información Económica y Social y Análisis Político, *World Population Prospects, The 1994 Revision,* Nueva York, Naciones Unidas, 1995; Naciones Unidas, Departamento de Información Económica y Social y Análisis Político, *Sex and Age Distribution of the World Populations, The 1994 Revision,* Nueva York, Naciones Unidas, 1994.

La juventud del islam ha dejado su huella en el Resurgimiento islámico. Cuando el Resurgimiento se puso en marcha en los años setenta y acumuló presión en los ochenta, la proporción de jóvenes (esto es, los de edades comprendidas entre los quince y veinticuatro años) en los principales países musulmanes creció significativamente y comenzó a superar el 20 % de la población total. En muchos países musulmanes, la curva ascendente de los jóvenes alcanzó su máximo en los años setenta y ochenta; en otros países, se alcanzará a principios del siglo próximo (tabla 5.1). Los máximos reales o proyectados en todos estos países, con una sola excepción,

están por encima del 20 %; el máximo estimado de Arabia Saudí en la primera década del siglo XXI es ligeramente inferior a ese porcentaje. De estos jóvenes salen los adeptos de organizaciones islamistas y movimientos políticos. Quizá no sea del todo una coincidencia el hecho de que la proporción de jóvenes en la población iraní creciera espectacularmente en los años setenta, alcanzando el 20 % en la segunda mitad de esa década, y que la Revolución iraní tuviera lugar en 1979, o que esta cota se alcanzara en Argelia a principios de los años noventa, precisamente cuando el FIS islamista iba ganando apoyo popular y anotándose victorias electorales. En el aumento de los jóvenes musulmanes se produjeron también variaciones regionales potencialmente importantes (figura 5.3). Aunque los datos se deben manejar con prudencia, las proyecciones indican que las proporciones de jóvenes bosnia y albanesa declinarán acusadamente con el cambio de siglo, lo que podría, bien facilitar la paz en la antigua Yugoslavia, bien provocar más violencia serbia o croata contra los musulmanes. La tasa de jóvenes, por otra parte, seguirá siendo alta en los Estados del Golfo. En 1988, el príncipe Abdullah, heredero de la corona de Arabia Saudí, dijo que la mayor amenaza para su país era el ascenso del fundamentalismo islámico entre sus jóvenes.[37] Según estas proyecciones, dicha amenaza persistirá hasta bien entrado el siglo XXI.

TABLA 5.1. Aumento de la juventud en los países musulmanes.

1970-1979	1980-1989	1990-1999	2000-2009	2010-2019
Bosnia	Albania	Irak	Arabia Saudí	Omán
Bahrein	Yemen	Jordania	Kuwait	Libia
EAU	Turquía	Marruecos	Siria	Afganistán
Irán	Túnez	Bangladesh	Argelia	
Egipto	Paquistán	Indonesia		
Kazajstán	Malaisia			
	Kirguizistán			
	Tadzjikistán			
	Turkmenistán			
	Azerbaiyán			

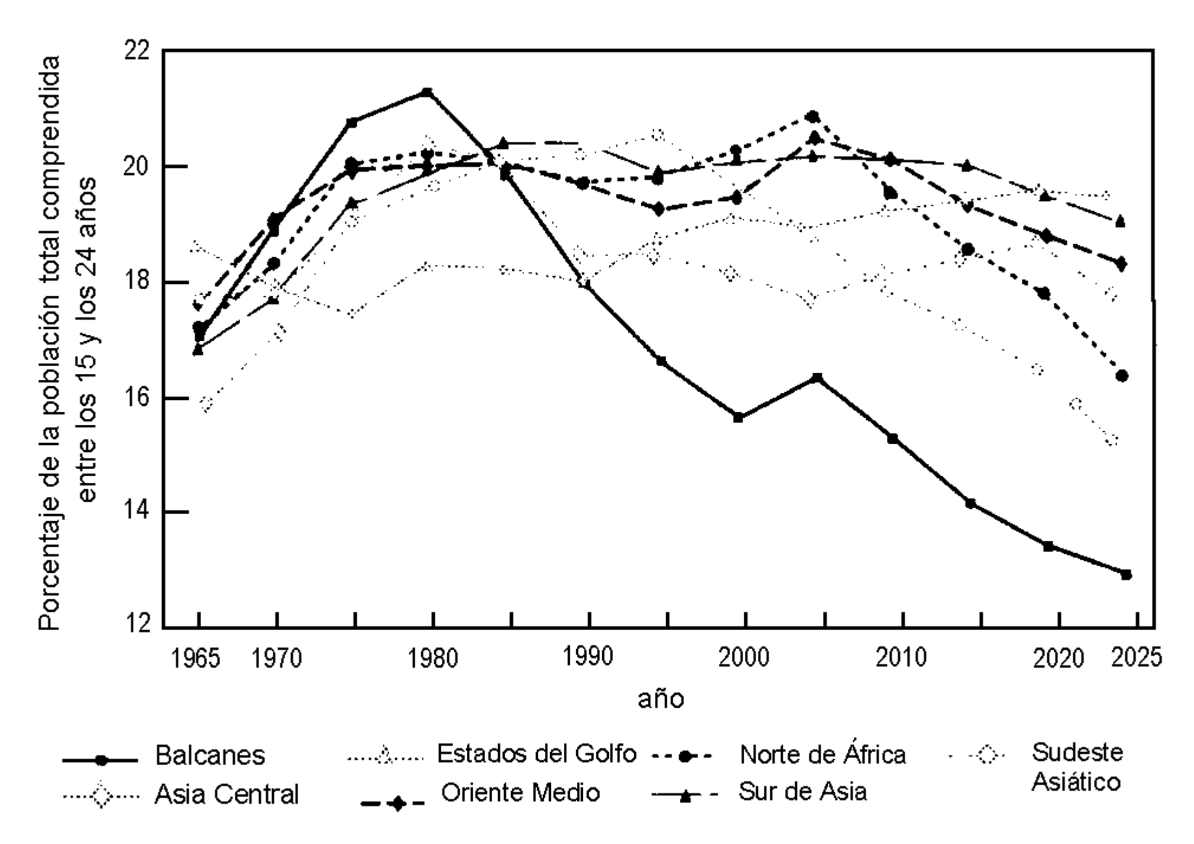
Décadas en las que el grupo de edad entre 15 y 24 años ha alcanzado su máximo, o se espera que lo alcance, como proporción de la población total.

Fuente: véase figura 5.2.

En los principales países árabes (Argelia, Egipto, Marruecos, Siria, Túnez), el número de personas con poco más de veinte años en búsqueda de empleo crecerá hasta aproximadamente el año 2010. Comparados con 1990, las incorporaciones al mercado laboral aumentarán un 30 % en Túnez, aproximadamente un 50 % en Argelia, Egipto y Marruecos, y en más de un cien por cien en Siria. La rápida expansión de la alfabetización en las sociedades árabes también produce un

distanciamiento entre la generación alfabetizada más joven y una generación mayor, en gran parte analfabeta, y, así, es probable que una «disociación entre conocimiento y poder» «exija a los sistemas políticos un gran esfuerzo».[38]

FIGURA 5.3. Aumento de la juventud musulmana por regiones.



Fuente: Naciones Unidas, Servicio de Población, Departamento de Información Económica y Social y Análisis Político, *World Population Prospects, The* 7994 *Revision,* Nueva York, Naciones Unidas, 1995; Naciones Unidas, Departamento de Información Económica y Social y Análisis Político, *Sex and Age Distribution of the World Populations, The 1994 Revision,* Nueva York, Naciones Unidas, 1994.

Las poblaciones mayores necesitan más recursos, y, por tanto, la gente de sociedades con poblaciones densas y/o en crecimiento rápido tiende a presionar hacia el exterior, a ocupar territorios y a ejercer presión sobre otros pueblos demográficamente menos dinámicos. Así, el crecimiento de la población islámica es una factor importante que contribuye a los conflictos entre los musulmanes y otros pueblos a lo largo de las fronteras del mundo islámico. La presión de la población, combinada con un estancamiento económico, fomenta la emigración musulmana a sociedades occidentales y a otras no musulmanas, convirtiendo la inmigración en un problema en estas sociedades. La yuxtaposición de un pueblo en rápido crecimiento perteneciente a una cultura y otro pueblo estancado o de crecimiento lento perteneciente a una cultura distinta genera presiones en favor de reajustes económicos y políticos en ambas sociedades. En los años setenta, por ejemplo, el equilibrio

demográfico en la antigua Unión Soviética cambió radicalmente, al aumentar los musulmanes en un 24 % mientras los rusos crecían un 6,5 %, lo que causó gran inquietud entre los líderes comunistas de Asia Central; y el 26 % de aumento de los chechenos durante los años ochenta no facilitó sus relaciones con los rusos.[39] Así mismo, el rápido crecimiento de las cifras de albaneses no tranquiliza a serbios, griegos ni italianos. Los israelíes están preocupados por las altas tasas de crecimiento de los palestinos, y España, con una población que crece a un ritmo inferior a una quinta parte de un 1 % al año, se enfrenta inquieta a sus vecinos del Magreb, con poblaciones que crecen a una velocidad más de diez veces superior, y cuyo PNB per cápita es aproximadamente una décima parte del suyo.

DESAFÍOS CAMBIANTES

Ninguna sociedad puede mantener indefinidamente un índice de crecimiento económico de dos dígitos, y la expansión económica asiática se estabilizará en algún momento a principios del siglo XXI. Los índices del crecimiento económico japonés cayeron de forma importante a mediados de los años setenta y después no fueron significativamente más altos que los de los Estados Unidos y los países europeos. Uno a uno, los restantes Estados del «milagro económico» asiático verán declinar sus tasas de crecimiento, aproximándose a los niveles «normales» mantenidos en economías complejas. Así mismo, ningún renacimiento religioso o movimiento cultural dura indefinidamente, y en algún momento el Resurgimiento islámico remitirá y se desvanecerá en la historia. Esto es más probable que suceda cuando el impulso demográfico que lo anima se debilite en la segunda y tercera décadas del siglo XXI. En ese tiempo, las filas de activistas, guerreros y emigrantes disminuirán, y las altas cotas de conflicto dentro del islam y entre los musulmanes y otros pueblos (véase el capítulo 10) es probable que decrezcan. Las relaciones entre el islam y Occidente no se estrecharán, pero se harán menos conflictivas, y es probable que una situación de cuasiguerra (véase el capítulo 9) ceda el paso a una guerra fría o quizá incluso a una paz fría.

El desarrollo económico asiático dejará un legado de economías más complejas y ricas, con sustanciales compromisos internacionales, prósperas burguesías y clases medias bienestantes. Ello probablemente desembocará en unas políticas más pluralistas y, posiblemente, más democráticas que, sin embargo, no serán necesariamente más prooccidentales. En lugar de ello, este poder reforzado fomentará una constante afirmación asiática en los asuntos internacionales, así como esfuerzos para dirigir las tendencias globales de forma no siempre coincidente con Occidente y para reconfigurar las instituciones internacionales prescindiendo de los modelos y las normas occidentales. El Resurgimiento islámico, al igual que otros movimientos comparables, incluyendo la Reforma, dejará también importantes legados. Los musulmanes serán mucho más conscientes de lo que tienen en común y de lo que les distingue de los no musulmanes. La nueva generación de dirigentes musulmanes que asuma el poder en los próximos años no será necesariamente fundamentalista, pero estará mucho más comprometida con el islam que sus antecesores. La indigenización

se verá reforzada. El Resurgimiento dejará una red de organizaciones sociales, culturales, económicas y políticas islamistas que impregnarán y trascenderán la sociedad. Habrá demostrado también que «el islam es la solución» a los problemas de moralidad, identidad, sentido y fe, pero no a los problemas de injusticia social, represión, atraso económico y debilidad militar. Estas insuficiencias podrían generar un amplio descontento con el islam político, así como una reacción en contra y una búsqueda de «soluciones» alternativas a estos problemas. Es concebible que pudieran emerger nacionalismos aún más intensamente antioccidentales, que culpasen a Occidente de los fracasos del islam. Alternativamente, si Malaisia e Indonesia continúan su progreso económico, podrían proporcionar un «modelo islámico» de desarrollo que compitiese con el modelo asiático y el occidental.

Sin embargo, durante las décadas venideras, el crecimiento económico asiático tendrá efectos profundamente desestabilizadores en el orden internacional, dominado por Occidente; además, si el desarrollo de China continúa, provocará un importante desplazamiento de poder entre las civilizaciones. Además, para entonces la India podría estar en medio de un rápido desarrollo económico y emerger como un actor influyente en los asuntos mundiales. Mientras tanto el crecimiento demográfico musulmán será una fuerza desestabilizadora tanto para las sociedades musulmanas como para sus vecinas. Las altas cifras de gente joven con estudios secundarios continuará impulsando el Resurgimiento islámico y promoverá la militancia, militarismo y emigración musulmanas. Por consiguiente, las décadas venideras verán el continuo resurgimiento de un poder y una cultura no occidentales y el choque de pueblos de civilizaciones no occidentales con Occidente y entre sí.

Tercera parte

EL ORDEN EMERGENTE DE LAS CIVILIZACIONES

Capítulo 6

LA RECONFIGURACIÓN CULTURAL DE LA POLÍTICA GLOBAL

BUSCANDO AGRUPAMIENTOS A TIENTAS: LA POLÍTICA DE IDENTIDAD

Espoleada por la modernización, la política global se está reconfigurando de acuerdo con criterios culturales. Los pueblos y los países con culturas semejantes se están uniendo. Los pueblos y países con culturas diferentes se están separando. Los alineamientos definidos por la ideología y las relaciones con las superpotencias están dando paso a alineamientos definidos por la cultura y la civilización. Las fronteras políticas se rehacen cada vez más para que coincidan con las culturales: étnicas, religiosas y civilizatorias. Las colectividades culturales están reemplazando los bloques de la guerra fría y las líneas divisorias entre civilizaciones se están convirtiendo en las líneas centrales de conflicto en la política global.

Durante la guerra fría, un país podía ser no alineado, como muchos lo serán, o, como hicieron algunos, podía cambiar su alineamiento de un bando a otro. Los líderes de un país podían tomar estas decisiones en función del modo en que entendieran sus intereses en materia de seguridad, de sus cálculos sobre el equilibrio de poder y de sus preferencias ideológicas. En este mundo nuevo, sin embargo, la identidad cultural es el factor fundamental que determina las asociaciones y antagonismos de un país. Mientras que un país podía evitar alinearse en la guerra fría, no puede ahora carecer de una identidad. La pregunta «¿De qué lado estás?» ha sido reemplazada por esta otra, mucho más fundamental: «¿Quién eres?». Cada Estado debe tener una respuesta, su identidad cultural, que define el lugar del Estado en la política global, sus amigos y sus enemigos.

Los años noventa han conocido la explosión de una crisis de identidad a escala planetaria. Casi en cualquier parte adonde se volviera la vista, la gente ha estado preguntándose «¿Quiénes somos?», «¿Adónde pertenecemos?» y «¿Quién no es de los nuestros?». Estas preguntas son fundamentales, no sólo para los pueblos que están intentando forjar nuevos Estados nacionales, como sucede en la antigua Yugoslavia, sino también en un sentido mucho más general. A mediados de los años noventa, entre los países donde se debatían activamente cuestiones de identidad nacional se encontraban: Alemania, Argelia, Canadá, China, los Estados Unidos, Gran Bretaña, la India, Irán, Japón, Marruecos, México, Rusia, Siria, Sudáfrica, Túnez, Turquía y Ucrania. Los problemas de identidad, por supuesto, eran particularmente intensos en países escindidos donde existían grupos considerables de gente procedente de civilizaciones diferentes.

Al habérselas con una crisis de identidad, lo que cuenta para la gente es la sangre y las creencias, la fe y la familia. La gente se solidariza con quienes poseen

antepasados, religión, lengua, valores e instituciones semejantes, y se distancia de quienes los tienen diferentes. En Europa, Austria, Finlandia y Suecia, que culturalmente forman parte de Occidente, tuvieron que mantenerse alejados de Occidente y permanecer neutrales durante la guerra fría; ahora pueden unirse a sus parientes culturales en la Unión Europea. Los países católicos y protestantes del antiguo Pacto de Varsovia, Polonia, Hungría, la República Checa y Eslovaquia, avanzan hacia su ingreso en la Unión Europea y en la OTAN, y los Estados bálticos van detrás de ellos. Las potencias europeas quieren dejar bien sentado que no desean un Estado musulmán, Turquía, en la Unión Europea, y no están contentas con tener un segundo Estado musulmán, Bosnia, en el continente europeo. En el norte, el final de la Unión Soviética estimula la aparición de nuevas (y viejas) modalidades de asociación entre las repúblicas bálticas y entre éstas, Suecia y Finlandia. El Primer ministro de Suecia recuerda inequívocamente a Rusia que las repúblicas bálticas forman parte del «extranjero próximo»[*] de Suecia y que este país no podría permanecer neutral en el caso de una agresión rusa contra ellas.

Realineamientos semejantes tienen lugar en los Balcanes. Durante la guerra fría, Grecia y Turquía estaban en la OTAN, Bulgaria y Rumanía en el Pacto de Varsovia, Yugoslavia era un país no alineado, y Albania un aislado ex socio de la China comunista. Ahora estos alineamientos de la guerra fría están dando paso a otros por civilizaciones, enraizados en el islam y la ortodoxia. Los líderes balcánicos hablan de cristalizar una alianza ortodoxa greco-serbo-búlgara. Las «guerras de los Balcanes», declara el Primer ministro de Grecia, «...han hecho aflorar la resonancia de los lazos ortodoxos...; se trata de un vínculo. Estaba en estado latente, pero con los acontecimientos de los Balcanes está adquiriendo una entidad real. En un mundo muy inestable, la gente está buscando identidad y seguridad. La gente busca raíces y conexiones para defenderse contra lo desconocido». De estas opiniones se hacía eco el líder del principal partido de la oposición en Serbia: «La situación en el sudeste de Europa requerirá pronto la formación de una nueva alianza balcánica de países ortodoxos, que incluya a Serbia, Bulgaria y Grecia, con el fin de resistir la invasión del islam». Mirando al norte, las ortodoxas Serbia y Rumanía cooperan estrechamente para afrontar sus problemas comunes con la católica Hungría. Con la desaparición de la amenaza soviética, la alianza «antinatural» entre Grecia y Turquía se convierte en algo totalmente sin sentido, a medida que los conflictos entre ambos países se intensifican a propósito del mar Egeo, Chipre, su equilibrio militar, sus papeles en la OTAN y la Unión Europea, y sus relaciones con los Estados Unidos. Turquía reafirma su papel como protector de los musulmanes balcánicos y proporciona apoyo a Bosnia. En la antigua Yugoslavia, Rusia respalda a la ortodoxa Serbia, Alemania favorece a la católica Croacia, los países musulmanes se reúnen para apoyar al gobierno bosnio, y los serbios luchan con croatas, musulmanes bosnios y musulmanes albaneses. En conjunto, los Balcanes han sido «balcanizados» una vez más siguiendo criterios

---

[*] Se traduce así la expresión rusa «blizhnee Zanbezhe», que significa «extranjero próximo». La usan para referirse a sus socios de la Comunidad de Estados Independientes (CEI). El autor la usa luego, por extrapolación, para otros países y zonas.

religiosos. «Están surgiendo dos ejes», como decía Misha Glenny, «uno ataviado con el ropaje de la ortodoxia oriental, el otro cubierto con la indumentaria islámica», y existe la posibilidad de que aparezca «una lucha cada vez mayor por la influencia entre el eje Belgrado-Atenas y la alianza turco-albanesa.»[1]

Entre tanto, en la antigua Unión Soviética, las ortodoxas Bielorrusia, Moldavia y Ucrania tienden hacia Rusia, y armenios y azerbaiyanos luchan entre sí mientras sus parientes rusos y turcos intentan a la vez apoyarlos y contener el conflicto. El ejército ruso combate a los fundamentalistas musulmanes en Tadzjikistán y a los nacionalistas musulmanes en Chechenia. Las antiguas repúblicas soviéticas trabajan en la creación de diversas formas de asociación económica y política entre ellas y para ampliar sus vínculos con sus vecinos musulmanes, mientras que Turquía, Irán y Arabia Saudí dedican grandes esfuerzos a cultivar las relaciones con estos nuevos Estados. En el subcontinente asiático, la India y Paquistán siguen a la greña a cuenta de Cachemira y del equilibrio militar entre ellos, la lucha en Cachemira se intensifica y, dentro de la India, surgen nuevos conflictos entre fundamentalistas musulmanes e hinduistas.

En el este asiático, hogar de pueblos de seis civilizaciones diferentes, el rearme cobra impulso y las disputas territoriales empiezan a pasar a primer plano. Las tres Chinas menores y las colonias de chinos afincados en el sudeste asiático cada vez se orientan más hacia China continental, establecen más tratos con ella y dependen más de ella. Las dos Coreas avanzan dubitativa pero significativamente hacia la unificación. Las relaciones en los Estados del sudeste asiático entre musulmanes, por un lado, y chinos y cristianos, por el otro, se van haciendo cada vez más tensas y a veces violentas.

En Latinoamérica, las integraciones económicas —Mercosur, el Pacto Andino, el Pacto Tripartito (México, Colombia, Venezuela), el Mercado Común Centroamericano— adquieren nueva vida, confirmando la idea, demostrada muy gráficamente por la Unión Europea, de que la integración económica va más rápido y más lejos cuando se basa en la coincidencia cultural. Al mismo tiempo, los Estados Unidos y Canadá intentan absorber a México en la zona de libre comercio norteamericana, en un proceso cuyo éxito a largo plazo depende en gran medida de la capacidad de México para redefinirse culturalmente, pasando de ser un país latinoamericano a uno norteamericano.

Así, tras el final del orden de la guerra fría, los países de todo el mundo están desarrollando nuevos antagonismos y afiliaciones y revitalizando otros viejos. Buscan agrupamientos a tientas, y los están encontrando con países de cultura semejante y de la misma civilización. Los políticos apelan a «grandes» colectividades culturales, que trascienden las fronteras del Estado nacional, y la gente se identifica con ellas. La «gran Serbia», la «gran China», la «gran Turquía», la «gran Hungría», la «gran Croacia», el «gran Azerbaiyán», la «gran Rusia», la «gran Albania», el «gran Irán» y el «gran Uzbekistán» son algunas de dichas colectividades.

¿Coincidirán siempre los alineamientos políticos y económicos con los de la cultura y la civilización? Por supuesto que no. Las consideraciones del equilibrio de poder llevarán a veces a alianzas entre miembros de distintas civilizaciones, como ocurrió cuando Francisco I se unió con los otomanos contra los Habsburgo. Además, los modelos de asociación creados para servir a los propósitos de los Estados en una

época persistirán en una época nueva. Sin embargo, es probable que se debiliten y pierdan significado y que sufran adaptaciones para servir a los propósitos de la nueva era. Indudablemente, Grecia y Turquía seguirán siendo miembros de la OTAN, pero es probable que sus vínculos con los demás Estados de esa organización decaigan. Lo mismo pasa también con las alianzas de los Estados Unidos con Japón y Corea, su alianza *de facto* con Israel y sus vínculos de seguridad con Paquistán. Las organizaciones internacionales que integran a múltiples civilizaciones, como la ASEAN (Asociación de Naciones del Sudeste Asiático), podrían encontrar cada vez mayores dificultades para mantener su cohesión. Países como la India y Paquistán, socios de diferentes superpotencias durante la guerra fría, ahora redefinen sus intereses y buscan nuevas asociaciones que traduzcan la realidad de una política cultural. Países africanos que dependían de un apoyo occidental destinado a contrarrestar la influencia soviética, miran cada vez más a Sudáfrica en busca de liderazgo y socorro.

¿Por qué la coincidencia cultural habría de facilitar la cooperación y cohesión entre la gente, y las diferencias culturales, en cambio, promover escisiones y conflictos?

En primer lugar, cada persona tiene múltiples identidades que pueden competir entre sí o reforzarse mutuamente. Entre otras, cabe destacar las siguientes: parental, ocupacional, cultural, institucional, territorial, educacional, partidista e ideológica. Las identificaciones que se atienen a una dimensión pueden chocar con las que se producen en una dimensión diferente: un ejemplo clásico son los trabajadores alemanes que, en 1914, tenían que escoger entre su identificación como clase con el proletariado internacional y su identificación nacional con el pueblo y el imperio alemán. En el mundo contemporáneo, la identificación cultural está aumentando su importancia de forma espectacular en comparación con las demás dimensiones de la identidad.

En cualquier dimensión, la identidad normalmente es más significativa en el nivel inmediato, cara a cara. Sin embargo, las identidades más restringidas no entran necesariamente en conflicto con las más amplias. Un oficial militar se puede identificar institucionalmente con su compañía, regimiento, división y ejército. Así mismo, una persona se puede identificar culturalmente con su clan, grupo étnico, nacionalidad, religión y civilización. La mayor relevancia de la identidad cultural en niveles inferiores puede muy bien reforzar su relevancia en niveles superiores. Como indicaba Burke: «El amor a la totalidad no se extingue por esta parcialidad subordinada... Estar vinculado a la subdivisión, amar al pequeño pelotón al que pertenecemos en la sociedad, es el primer principio (el germen, como si dijéramos) del cariño al todo». En un mundo donde la cultura cuenta, los pelotones son tribus y grupos étnicos, los regimientos son naciones, y los ejércitos, civilizaciones. La medida cada vez mayor en que la gente de todo el mundo se diferencia siguiendo criterios culturales significa que los conflictos entre grupos culturales son cada vez más importantes; las civilizaciones son las entidades culturales más amplias; de ahí que los conflictos entre grupos de diferentes civilizaciones se conviertan en fundamentales para la política global.

En segundo lugar, la mayor relevancia de la identidad es en gran parte, como se ha sostenido en los capítulos 3 y 4, el resultado de la modernización socio-económica, tanto en el plano individual, donde la dislocación y alienación crean la necesidad de identidades más significativas, como en el plano social, donde las mayores capacidades y poder de las sociedades no occidentales estimulan la revitalización de las identidades y la cultura autóctonas. La aparición simultánea de movimientos «fundamentalistas» en prácticamente todas las grandes religiones del mundo es una manifestación de estas nuevas circunstancias, y *la revancha de Dios* no queda restringida a los grupos fundamentalistas.

En tercer lugar, la identidad en cualquier plano —personal, tribal, racial o de civilización— sólo se puede definir con relación a «otro», una persona, tribu, raza o civilización diferente. Históricamente, las relaciones entre Estados u otras entidades de la misma civilización han diferido de las relaciones entre Estados o entidades de diferentes civilizaciones. Códigos separados regían la conducta que se debía observar con quienes son «como nosotros» y con los «bárbaros», que no lo son. Las reglas que las naciones de la cristiandad aplicaban en su trato mutuo eran diferentes de las que observaban al tratar con los turcos y demás «paganos». Los musulmanes actuaban de manera diferente respecto a quienes eran del *Dar al-islam y* a quienes eran del *Dar al-harb.* Los chinos trataban a los extranjeros chinos y a los extranjeros no chinos de maneras distintas. El «nosotros» propio de una civilización y el «ellos» de lo externo a la civilización es una constante en la historia humana. Estas diferencias en la conducta *ad intra* y *ad extra* de una civilización proceden de:

1. Sentimientos de superioridad (y a veces de inferioridad) con respecto a la gente que se ve muy diferente.
2. Temor o falta de confianza en tales personas.
3. Dificultad de comunicación con ellos debido a las diferencias en cuestión de lengua y de lo que se considera una conducta civilizada;
4. Falta de familiaridad con los presupuestos, motivaciones, relaciones y prácticas sociales de otras gentes.

En el mundo actual, los avances en materia de transportes y comunicaciones han producido interacciones más frecuentes, intensas, simétricas e inclusivas entre gente de diferentes civilizaciones. Como consecuencia de ello, sus identidades en el plano de la civilización se hacen cada vez más relevantes. Los franceses, alemanes, belgas y holandeses se consideran cada vez más europeos. Los musulmanes de Oriente Próximo y Oriente Medio se identifican con los bosnios y chechenos y acuden en su apoyo. Los chinos de todo el este asiático asocian sus intereses con los de la China continental. Los rusos se identifican con los serbios y otros pueblos ortodoxos y les brindan apoyo. Estos niveles más amplios de la identidad de civilización suponen una conciencia más profunda de las diferencias entre las civilizaciones y de la necesidad de proteger lo que «nos» distingue de «ellos».

En cuarto lugar, las fuentes de conflicto entre Estados y grupos de diferentes civilizaciones son, en gran medida, las que siempre han generado conflictos entre grupos de gente: el control de las personas, el territorio, la riqueza, los recursos y el

poder relativo, que es la capacidad de imponer los propios valores, cultura e instituciones a otro grupo en comparación con la capacidad de dicho grupo para hacer eso con uno. Sin embargo, el conflicto entre grupos culturales también puede implicar cuestiones genuinamente culturales. Las diferencias en materia de ideología laica entre el marxismo-leninismo y la democracia liberal al menos se pueden debatir, si no resolver. Las diferencias en el ámbito del interés material se pueden negociar y a menudo zanjar mediante un tipo de compromiso que no es aplicable a las cuestiones culturales. Resulta poco probable que hinduistas y musulmanes resuelvan la cuestión de si en Ayodhya se debe construir un templo o una mezquita construyendo ambas cosas, o ninguna, o un edificio sincretista que sea tanto mezquita como templo. Ni tampoco se puede zanjar fácilmente lo que podría parecer una simple cuestión territorial entre los musulmanes albaneses y los serbios ortodoxos con relación a Kosovo, o entre judíos y árabes a propósito de Jerusalén, puesto que cada uno de esos lugares tiene un profundo significado histórico, cultural y emocional para ambos pueblos. Así mismo, no es probable que las autoridades francesas o los padres musulmanes acepten un compromiso que permitiera a las alumnas de las escuelas vestir el atuendo musulmán día sí y día no durante el año escolar. Cuestiones culturales como éstas exigen un sí o un no, una decisión sin componendas, un resultado de suma nula.

En quinto y último lugar, está la ubicuidad del conflicto. Es humano odiar. Por propia definición y motivación, la gente necesita enemigos: competidores en los negocios, rivales en el rendimiento académico, oponentes en política. Desconfía de forma natural y ve como amenazas a quienes son diferentes y tienen la capacidad para hacerle daño. La resolución de un conflicto y la desaparición de un enemigo generan fuerzas personales, sociales y políticas que dan origen a otros nuevos. «La tendencia a un "nosotros" contra "ellos" es», como dijo Ali Mazrui, «casi universal en la arena política.»[2] En el mundo contemporáneo es cada vez más probable que el «ellos» sea gente de una civilización diferente. El final de la guerra fría no ha acabado con el conflicto, sino que más bien ha dado origen a nuevas identidades enraizadas en la cultura y a nuevas modalidades de conflicto entre grupos de diferentes culturas que, en el plano más general, son civilizaciones. Simultáneamente, la cultura común también estimula la cooperación entre Estados y grupos que comparten dicha cultura, cosa que se puede constatar en las modalidades de asociación regional que están surgiendo entre países, particularmente en el ámbito económico.

CULTURA Y COOPERACIÓN ECONÓMICA

A principios de los años noventa se oyó hablar mucho de regionalismo y de la regionalización de la política global. Los conflictos regionales reemplazaron al conflicto planetario en la lista de temas relativos a la seguridad en el mundo. Las grandes potencias, como Rusia, China y los Estados Unidos, y también potencias secundarias, como Suecia y Turquía, redefinieron sus intereses en materia de seguridad desde una perspectiva explícitamente regional. El comercio dentro de las regiones se expandió más rápidamente que el comercio entre ellas, y muchos

previeron la aparición de varios bloques económicos regionales: europeo, norteamericano, asiático oriental y quizá otros.

El término «regionalismo», sin embargo, no designa adecuadamente lo que está sucediendo. Las regiones son realidades geográficas, no políticas ni culturales. Como ocurre con los Balcanes u Oriente Próximo y Oriente Medio, pueden estar divididas por conflictos entre civilizaciones e internos a las civilizaciones. Las regiones sólo son una base para la cooperación entre los Estados en la medida en que la geografía coincide con la cultura. Separada de la cultura, la propincuidad no genera coincidencia, y puede fomentar justamente lo contrario. Las alianzas militares y las asociaciones económicas requieren cooperación entre sus miembros, la cooperación depende de la confianza, y la confianza brota muy fácilmente de los valores y la cultura comunes. En consecuencia, aunque la época y la finalidad también pueden desempeñar un papel, la eficacia global de las organizaciones regionales varía comúnmente en proporción inversa a la diversidad de las civilizaciones a las que pertenecen sus miembros. Por lo general, las organizaciones de una sola civilización hacen y consiguen más cosas que las organizaciones donde están representadas múltiples civilizaciones. Esto es verdad tanto de las organizaciones políticas y de seguridad, por un lado, como de las organizaciones económicas, por el otro.

El éxito de la OTAN se ha debido en gran parte al hecho de que es la organización central de seguridad de unos países occidentales con valores y presupuestos filosóficos comunes. La Unión Europea Occidental es el producto de una cultura europea común. La Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa, en cambio, incluye a países de al menos tres civilizaciones con valores e intereses completamente diferentes que plantean obstáculos importantes a que la organización desarrolle una identidad institucional significativa y una gama amplia de actividades importantes. La Comunidad Caribeña (CARICOM), organización de una sola civilización, compuesta por trece antiguas colonias británicas anglohablantes, ha generado una amplia variedad de acuerdos de cooperación, propiciando una cooperación más intensa entre algunos grupos menores. Sin embargo, los esfuerzos por crear organizaciones caribeñas más amplias, que superen la línea de fractura anglo-hispánica en el Caribe, han fracasado siempre. Así mismo, la Asociación del Sudeste Asiático para la Cooperación Regional, constituida en 1985 y que incluye a siete Estados hinduistas, musulmanes y budistas, ha sido casi totalmente ineficaz, hasta el punto de no poder celebrar reuniones.[3]

La relación de la cultura con el regionalismo se evidencia de la forma más clara en el ámbito de la integración económica. De menor a mayor grado de integración, los cuatro niveles reconocidos de asociación económica entre países son:

1. zona de libre comercio,
2. unión aduanera,
3. mercado común,
4. unión económica.

La Unión Europea ha avanzado por el camino de la integración con un mercado común y muchos elementos de una unión económica. En 1994, los países

relativamente homogéneos del Mercosur y del Pacto Andino estaban en vías de establecer uniones aduaneras. En Asia, la ASEAN, organización que integra múltiples civilizaciones, sólo en 1992 empezó a orientarse hacia la creación de una zona de libre comercio. Otras organizaciones económicas con representantes de distintas civilizaciones acumulaban un retraso mayor, incluso. En 1995, con la excepción marginal del NAFTA (Acuerdo de Libre Comercio Norteamericano), ninguna de tales organizaciones había creado una zona de libre comercio, y mucho menos una forma más amplia de integración económica.

En Europa Occidental y Latinoamérica, las coincidencias en el ámbito de la civilización fomentan la cooperación y la organización regional. Los europeos occidentales y los latinoamericanos tienen mucho en común. En el este asiático existen cinco civilizaciones (seis si incluimos a Rusia). Por consiguiente, el este asiático es el campo de pruebas para desarrollar organizaciones significativas no enraizadas en una civilización común. A principios de los años 90, no existía en el este de Asia ninguna organización de seguridad o alianza militar multilateral semejante a la OTAN. En 1967 se había creado una organización regional con Estados miembros representantes de diversas civilizaciones, uno sínico, dos musulmanes, uno budista y uno cristiano, todos ellos enfrentados a amenazas activas de las sublevaciones comunistas y de otras potenciales procedentes de Vietnam del Norte y China.

La ASEAN se cita a menudo como ejemplo de organización multicultural eficaz. Sin embargo, es un ejemplo de los límites de tales organizaciones. No es una alianza militar. Aunque sus miembros a veces cooperan militarmente de forma bilateral, todos están incrementando sus presupuestos militares y aumentan su potencial militar, hecho que contrasta llamativamente con las reducciones que están llevando a cabo los países de Europa Occidental y Latinoamérica. En el ámbito económico, la ASEAN se proyectó desde el principio para alcanzar «una cooperación económica, más que una integración económica», y, en consecuencia, el regionalismo se ha desarrollado a un «ritmo modesto» y ni siquiera se considera la posibilidad de una zona de libre comercio hasta el siglo XXI.[4] En 1978, la ASEAN creó las Conferencias Posministeriales, en las que sus ministros de Asuntos Exteriores podían reunirse con los de sus «interlocutores»: los Estados Unidos, Japón, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Corea del Sur y la Comunidad Europea. Sin embargo, la Conferencia ha sido principalmente un foro para conversaciones bilaterales y ha sido incapaz de ocuparse de «ningún problema importante de seguridad».[5] En 1993, la ASEAN generó un escenario aún más amplio, el Foro Regional de la ASEAN, que incluía a sus miembros e interlocutores, más Rusia, China, Vietnam, Laos y Papúa-Nueva Guinea. Sin embargo, como su nombre indica, esta organización era un lugar para el diálogo colectivo, no para la acción colectiva. Los miembros utilizaron su primera reunión en julio de 1994 para «airear sus opiniones sobre los problemas regionales en materia de seguridad», pero se evitaron las cuestiones controvertidas porque, como comentó un portavoz, si se hubieran planteado, «los participantes afectados hubieran comenzado a atacarse unos a otros».[6] La ASEAN y su descendencia evidencian las limitaciones inherentes a las organizaciones regionales donde están representadas múltiples civilizaciones.

Sólo surgirán organizaciones regionales importantes en el este asiático si hay una coincidencia cultural asiático-oriental suficiente que las sustente. Las sociedades del este asiático sin duda tienen en común algunas cosas que las diferencian de Occidente. El Primer ministro de Malaisia, Mahathir Mohammad, afirma que estos elementos comunes proporcionan una base para la asociación, y sobre esta base ha promovido la creación de la Conferencia Económica del Este Asiático (CEEA). Esta organización incluiría a los países de la ASEAN, Birmania, Taiwán, Hong Kong, Corea del Sur y, muy importante, China y Japón. Mahathir sostiene que la CEEA está enraizada en una cultura común. Se debe considerar, «no simplemente un grupo geográfico, porque está en el este asiático, sino también un grupo cultural. Aunque los asiáticos orientales pueden ser japoneses, coreanos o indonesios, culturalmente guardan ciertas semejanzas. (...) Los europeos se reúnen y los americanos se reúnen. Nosotros, los asiáticos, debemos reunimos también». La finalidad de esta organización es, como dijo uno de los colaboradores de Mahathir, aumentar «el comercio regional entre países con elementos comunes aquí en Asia».[7]

Así, la premisa subyacente de la CEEA es que la economía sigue a la cultura. Australia, Nueva Zelanda y los Estados Unidos quedan excluidos de la organización porque culturalmente no son asiáticos. Sin embargo, el éxito de la CEEA depende fundamentalmente de la participación de Japón y China. Mahathir ha suplicado a los japoneses que ingresen en ella. «Japón es asiático. Japón pertenece al este de Asia», dijo ante un público japones. «No pueden ignorar este hecho geocultural. Ustedes pertenecen aquí.»[8] Sin embargo, el gobierno japonés era reacio a alistarse en la CEEA, en parte por miedo a ofender a los Estados Unidos y en parte porque estaba dividido acerca de si debía identificarse con Asia. Si Japón se unía a la CEEA, la dominaría, lo que probablemente provocaría temor e incertidumbre entre los demás miembros, así como un intenso antagonismo por parte de China. Durante varios años hubo numerosas conversaciones sobre la creación por parte de Japón de un «bloque yen» asiático para contrapesar a la Unión Europea y el NAFTA. Sin embargo, Japón es un país aislado, con pocas conexiones culturales con sus vecinos, y en 1995 aún no se había materializado ningún bloque yen.

Mientras la ASEAN se movía lentamente, el «bloque yen» seguía siendo un sueño, Japón dudaba y la CEEA no acababa de despegar, la interacción en el este de Asia, sin embargo, se incrementaba de forma espectacular. Esta expansión estaba enraizada en los vínculos culturales entre las colonias de chinos del este asiático. Dichos vínculos dieron lugar a una «continuada integración informal» de una economía internacional de base china, semejante en muchos aspectos a la liga hanseática, y «que quizá lleve a un mercado común chino *de facto*»[9] (véanse págs. 200-208). En el este asiático, como en otros lugares, la coincidencia cultural ha sido el requisito previo para una integración económica significativa.

El final de la guerra fría estimuló los esfuerzos por crear organizaciones económicas regionales nuevas y por revivir otras antiguas. El éxito de estos esfuerzos ha dependido fundamentalmente de la homogeneidad cultural de los Estados implicados. El plan de Shimon Peres de 1994 para crear un mercado común de Oriente Próximo y Oriente Medio es probable que por algún tiempo siga siendo un «espejismo del desierto»: «El mundo árabe», comentaba un portavoz árabe, «no tiene

necesidad de una institución ni de un banco de fomento en el que participe Israel».[10] La Asociación de Estados Caribeños, creada en 1994 para unir la CARICOM con Haití y los países de habla hispana de la región, presenta pocos signos de superar las diferencias lingüísticas y culturales de sus diversos miembros, la insularidad de las antiguas colonias británicas y su orientación absolutamente predominante hacia los Estados Unidos.[11] Los esfuerzos en los que participaban organizaciones más homogéneas culturalmente, por otra parte, iban haciendo progresos. Aunque separadas según criterios de subcivilización, Paquistán, Irán y Turquía revitalizaron en 1985 la moribunda Cooperación Regional para el Desarrollo que habían fundado en 1977, y le dieron el nombre nuevo de Organización de Cooperación Económica (OCE). Posteriormente se alcanzaron acuerdos en materia de reducción de aranceles, entre otras medidas diversas, y en 1992 el número de miembros de la OCE se amplió con la admisión de Afganistán y las seis antiguas repúblicas soviéticas musulmanas. Mientras tanto, en 1991 las cinco antiguas repúblicas soviéticas del Asia Central llegaban a un acuerdo de principio para crear un mercado común, y en 1994 los dos Estados mayores, Uzbekistán y Kazajstán, firmaron un acuerdo que permitía la «libre circulación de bienes, servicios y capitales» y coordinaba sus políticas fiscal, monetaria y arancelaria. En 1991, Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay se unieron en Mercosur con el objetivo de saltarse las etapas previas de la integración económica, y para 1995 estaba ya en vigor una unión aduanera parcial. En 1990, el Mercado Común Centroamericano, anteriormente estancado, estableció una zona de libre comercio, y en 1994 el Grupo Andino, antes igualmente pasivo, estableció una unión aduanera. En 1992, los países de Visegrado (Polonia, Hungría, la República Checa y Eslovaquia) acordaron establecer una Zona de Libre Comercio Centroeuropea y en 1994 aceleraron el calendario para su realización.[12]

La expansión comercial sigue a la integración económica, y durante los años ochenta y principios de los noventa el comercio intrarregional se fue haciendo cada vez más importante con relación al comercio interregional. El comercio dentro de la Comunidad Europea constituía el 50,6 % del comercio total de la comunidad en 1980 y en 1989 había crecido hasta el 58,9 %. Desplazamientos parecidos hacia el comercio regional tuvieron lugar en Norteamérica y el este de Asia. En Latinoamérica, la creación de Mercosur y la reavivación del Pacto Andino estimuló un gran aumento del comercio intralatino americano a principios de los noventa: entre 1990 y 1993, el comercio entre Brasil y Argentina se triplicó y el de Colombia con Venezuela se cuadruplicó. En 1994, Brasil reemplazó a los Estados Unidos como principal socio comercial de Argentina. La creación del NAFTA se vio acompañada, igualmente, por un importante incremento del comercio entre México y los Estados Unidos. El comercio dentro de Asia Oriental también creció más rápidamente que el comercio extrarregional, pero la tendencia de Japón a mantener sus mercados cerrados seguía dificultando su expansión. El comercio entre los países de la zona cultural china (ASEAN, Taiwán, Hong Kong, Corea del Sur y China), por otro lado, se incrementó, de menos del 20 % de su comercio total en 1970, a casi el 30 % del total en 1992, al tiempo que la proporción de Japón en su comercio bajaba del 23 al 13 %. En 1992, las exportaciones de la zona china realizadas a países de dicha zona excedieron tanto sus

exportaciones a los Estados Unidos como sus exportaciones combinadas a Japón y a la Comunidad Europea.[13]

Dada su condición de sociedad y civilización única en sí misma, Japón afronta dificultades a la hora de desarrollar sus vínculos económicos con Asia Oriental y al tratar sus diferencias económicas con los Estados Unidos y Europa. Por fuertes que puedan ser los lazos comerciales y de inversión que Japón pueda anudar con otros países del este de Asia, sus diferencias culturales respecto a dichos países, y particularmente respecto a sus elites económicas, en gran parte chinas, le impide crear un agrupamiento económico regional, bajo guía japonesa, semejante al NAFTA o la Unión Europea. Al mismo tiempo, sus diferencias culturales con Occidente exacerban los malentendidos y el antagonismo en sus relaciones económicas con los Estados Unidos y Europa. Si, como parece ser el caso, la integración económica depende de la coincidencia cultural, Japón como país culturalmente aislado podría tener un futuro económicamente solitario.

En el pasado, las pautas de comercio entre naciones han seguido en paralelo los tipos de alianza entre naciones.[14] En el mundo que está surgiendo, las modalidades de comercio estarán influidas decisivamente por los tipos de cultura. Los hombres de negocios hacen tratos con gente a la que entienden y en la que pueden confiar; los Estados ceden soberanía a asociaciones internacionales formadas por Estados de espíritu afín, a los que entienden y en quienes confían. Las raíces de la cooperación económica están en la coincidencia cultural.

LA ESTRUCTURA DE LAS CIVILIZACIONES

En la guerra fría, los países se relacionaban con las dos superpotencias como aliados, satélites, clientes, neutrales, no alineados. En el mundo de posguerra fría, los países se relacionan con las civilizaciones como Estados miembro, Estados centrales, países aislados, países escindidos, países desgarrados. Como las tribus y las naciones, las civilizaciones tienen estructuras políticas. Un *Estado miembro* es un país plenamente identificado desde el punto de vista cultural con una civilización, como le sucede a Egipto con la civilización árabe islámica, y a Italia con la civilización europeaoccidental. Una civilización puede incluir también a gente que participa de su cultura o se identifica con ella, pero que vive en Estados dominados por miembros de otra civilización. Normalmente, las civilizaciones tienen uno o más lugares considerados por sus miembros como la principal fuente (o fuentes) de la cultura de la civilización. Dichas fuentes a menudo se sitúan dentro del *Estado (o Estados) central(es)* de la civilización, esto es, su Estado o Estados más poderosos y culturalmente más fundamentales.

El número y papel de los Estados centrales varía de una civilización a otra y puede cambiar con el tiempo. La civilización japonesa coincide prácticamente con el único Estado central japonés. Las civilizaciones sínica, ortodoxa e hindú tienen cada una de ellas un Estado central abrumadoramente dominante, otros Estados miembros y gente asociada a su civilización en Estados dominados por gente de una civilización diferente (chinos en el extranjero, rusos del «extranjero próximo», tamiles de Sri

Lanka). A lo largo de la historia, Occidente ha tenido normalmente varios Estados centrales; ahora cuenta con dos: los Estados Unidos y, en Europa, el núcleo franco-alemán, con Gran Bretaña como centro adicional de poder a la deriva entre ambos. El islam, Latinoamérica y África carecen de Estados centrales. Esto se debe en parte al imperialismo de las potencias occidentales, que se repartieron África, Oriente Próximo y Medio y, en siglos anteriores y de forma menos decisiva, Latinoamérica.

La ausencia de un Estado central islámico plantea problemas importantes, tanto a las sociedades musulmanas, como a las no musulmanas; se analizan en el capítulo 5. Con respecto a Latinoamérica, cabía la posibilidad de que España se convirtiera en el Estado central de una civilización hispanohablante o incluso ibérica, pero sus líderes eligieron conscientemente convertirse en Estado miembro de la civilización europea, aunque manteniendo al mismo tiempo los lazos culturales con sus antiguas colonias. El tamaño, recursos, población, potencial militar y económico de Brasil lo cualificaban para ser el líder de Latinoamérica, y cabe pensar que pueda llegar a serlo. Sin embargo, Brasil es a Latinoamérica lo que Irán es al islam. Aunque por lo demás está perfectamente cualificado para ser Estado núcleo, las diferencias en el plano de subcivilización (religiosas, en el caso de Irán; lingüísticas, en el de Brasil) hacen difícil que pueda asumir ese papel. Así, Latinoamérica tiene varios Estados, Brasil, México, Venezuela y Argentina, que cooperan en el liderazgo y compiten por él. La situación latinoamericana se complica, además, por el hecho de que México ha intentado redefinirse, dejando su identidad latinoamericana por otra norteamericana, y Chile y otros Estados podrían seguirle. Al final, la civilización latinoamericana podría fundirse en una civilización occidental con tres puntas, de la que se convertiría en subvariante.

La capacidad de cualquier Estado central potencial de ejercer su liderazgo a África queda limitada por la división de este continente entre países de habla francesa y de habla inglesa. Durante un tiempo, Costa de Marfil fue el Estado central del África francohablante. Sin embargo, en una medida considerable, el Estado central del África francesa ha sido Francia, que tras la independencia mantuvo íntimas conexiones económicas, militares y políticas con sus antiguas colonias. Los dos países africanos más cualificados para convertirse en Estados centrales son ambos anglohablantes. El tamaño, recursos y ubicación de Nigeria lo convierten en un potencial Estado central, pero la desunión entre las civilizaciones que alberga, la corrupción en gran escala, la inestabilidad política, un gobierno represivo y los problemas económicos han limitado gravemente su capacidad para desempeñar este papel, aunque lo ha asumido en algunas ocasiones. La salida pacífica y negociada del régimen de *apartheid* en Sudáfrica, la fuerza industrial de este país, su nivel superior de desarrollo económico en comparación con los demás países africanos, su potencial militar, sus recursos naturales y su refinados líderes políticos negros y blancos son indicios que señalan claramente a Sudáfrica como líder del África Meridional, probablemente líder del África inglesa, y posiblemente líder de toda el África subsahariana.

Un *país aislado* carece de elementos culturales comunes con otras sociedades. Etiopía, por ejemplo, está aislada culturalmente por su lengua predominante, el amhárico, escrito con los caracteres etiópicos; su religión predominante, la ortodoxia copta; su historia imperial; y su diferenciación religiosa respecto a los pueblos

circundantes, en su mayoría musulmanes. Mientras que la elite de Haití ha disfrutado tradicionalmente de sus vínculos culturales con Francia, lo peculiar de Haití (la lengua creole, la religión vudú, los orígenes de esclavitud revolucionaria y su historia brutal) se combinan para convertirlo en un país aislado. «Cada nación es única», decía Sidney Mintz, pero «Haití constituye en sí misma una clase.» Como consecuencia de ello, durante la crisis haitiana de 1994, los países latinoamericanos no percibieron Haití como un problema latinoamericano y se mostraron reacios a aceptar refugiados haitianos, aunque sí admitían refugiados cubanos. «[E]n Latinoamérica», como dice el presidente electo de Panamá, «Haití no se reconoce como un país latinoamericano. Los haitianos hablan una lengua diferente. Tienen diferentes raíces étnicas, una cultura diferente. Son completamente diferentes.» Haití está igualmente separado de los países negros anglohablantes del Caribe. Los haitianos, decía un comentarista, son «tan extraños para alguien de Granada o Jamaica como lo serían para alguien de Iowa o Montana». Haití, «el vecino que nadie quiere», es verdaderamente un país sin parientes.[15]

El país aislado más importante es Japón, que es también el Estado central y único de la civilización japonesa. Ningún otro país comparte su peculiar cultura, y los emigrantes japoneses, o no son numéricamente importantes en otros países o se han asimilado a las culturas de dichos países (por ej., los japoneses estadounidenses). La soledad de Japón resalta más aún por el hecho de que su cultura es muy particularista y no cuenta con una religión (cristianismo, islam) ni una ideología (liberalismo, comunismo) potencialmente universales que pudieran ser exportadas a otras sociedades, de modo que se estableciera una conexión cultural con gente de dichas sociedades.

Casi todos los países son heterogéneos por cuanto incluyen dos o más grupos étnicos, raciales y religiosos. Muchos países están divididos debido a que las diferencias y conflictos entre tales grupos desempeñan un papel importante en la política del país. La hondura de esta división habitualmente varía con el tiempo. Unas divisiones profundas dentro de un país pueden desembocar en violencia en gran escala o amenazar la existencia del país. Dicha amenaza y los movimientos en favor de la autonomía o la secesión tienen muchas probabilidades de surgir cuando las diferencias culturales coinciden con diferencias en la ubicación geográfica. Si la cultura y geografía no coinciden, se las puede hacer coincidir mediante el genocidio o la emigración forzada.

Países con agrupamientos culturales distintos pertenecientes a la misma civilización pueden llegar a estar profundamente divididos, hasta el punto en que se produce la secesión (Checoslovaquia) o llega a ser una posibilidad (Canadá). Sin embargo, es mucho más probable que surjan visiones profundas dentro de un *país escindido*, donde coexisten grandes grupos pertenecientes a civilizaciones diferentes. Tales divisiones, y las tensiones que las acompañan, con frecuencia surgen cuando un grupo mayoritario de una civilización intenta definir el Estado como su instrumento político y convertir su lengua, religión y símbolos en los del Estado, como los hindúes, cingaleses y musulmanes han intentado hacer en la India, Sri Lanka y Malaisia.

Los países escindidos que territorialmente están a caballo de las líneas divisorias entre civilizaciones afrontan problemas particulares a la hora de mantener su unidad. En Sudán, la guerra civil entre el norte musulmán y el sur mayoritariamente cristiano se ha prolongado durante décadas. La misma división de civilización ha complicado la política nigeriana por un lapso parecido de tiempo, estimulando también una importante guerra de secesión y, además, golpes de Estado, disturbios y otras manifestaciones de violencia. En Tanzania, el territorio continental animista y cristiano, y la isla de Zanzíbar, musulmana y árabe, se han ido separando poco a poco y en muchos aspectos se han convertido en dos países separados: en 1992, Zanzíbar ingresó secretamente en la Organización de la Conferencia Islámica y, al año siguiente, Tanzania le persuadió para que se retirase de ella.[16] La misma división cristiano-musulmana ha generado tensiones y conflictos en Kenia. En el cuerno de África, Etiopía, de mayoría cristiana, y Eritrea, de mayoría musulmana, se separaron en 1993. Sin embargo, a Etiopía le quedó una importante minoría musulmana entre el pueblo oromo. Otros países escindidos por líneas divisorias de civilizaciones son: la India (musulmanes e hinduistas), Sri Lanka (budistas cingaleses e hinduistas tamiles), Malaisia y Singapur (chinos y musulmanes malayos), China (chinos han, budistas tibetanos, musulmanes turcos), Filipinas (cristianos y musulmanes) e Indonesia (musulmanes y cristianos timoreses).

El efecto divisivo de las líneas que separan civilizaciones ha sido muy notable en aquellos países escindidos que durante la guerra fría se mantuvieron unidos por la voluntad de un régimen comunista autoritario, legitimado por la ideología marxista-leninista. Con el derrumbamiento del comunismo, la cultura reemplazó a la ideología como polo magnético de atracción y repulsión, y Yugoslavia y la Unión Soviética se fragmentaron y dividieron en nuevas entidades agrupadas siguiendo criterios de civilización: las repúblicas bálticas (protestantes y católicas), las repúblicas ortodoxas y las musulmanas en la antigua Unión Soviética; las católicas Eslovenia y Croacia, la en parte musulmana Bosnia-Herzegovina y las ortodoxas Serbia-Montenegro y Macedonia, en la antigua Yugoslavia. Donde estas entidades sucesoras siguieron abarcando grupos formados con diversas civilizaciones, se manifestaron divisiones en un segundo momento. Bosnia-Herzegovina quedó dividida por la guerra en sectores serbios, musulmanes y croatas, y Croacia quedó repartida entre serbios y croatas. Resulta incierto que se mantenga la postura pacífica de Kosovo, musulmán y albanés, dentro de la eslava y ortodoxa Serbia, y en Macedonia se han producido tensiones entre la minoría musulmana albana y la mayoría ortodoxa eslava. Muchas antiguas repúblicas soviéticas también están a caballo de líneas divisorias entre civilizaciones, en parte porque el gobierno soviético configuró las fronteras con el fin de crear repúblicas partidas, anexionando la rusa Crimea a Ucrania, y la armenia Nagorno-Karabaj a Azerbaiyán. Rusia tiene diversas minorías musulmanas, relativamente pequeñas, sobre todo en el Cáucaso norte y la región del Volga. Estonia, Letonia y Kazajstán cuentan con importantes minorías rusas, también creadas en buena medida por la política soviética. Ucrania está dividida entre el oeste nacionalista uniata de habla ucraniana y el este ortodoxo de habla rusa.

En un país escindido, los grupos principales de dos o más civilizaciones dicen, en efecto: «Somos pueblos diferentes y pertenecemos a lugares diferentes». Las fuerzas

de repulsión los separan, y tienden hacia polos de atracción, del ámbito de la civilización, presentes en otras sociedades. Un *país desgarrado,* en cambio, tiene una única cultura predominante que lo sitúa dentro de una civilización, pero sus líderes pretenden desplazarlo a otra civilización distinta. Dicen, en efecto: «Somos un solo pueblo y juntos pertenecemos a un solo lugar, pero queremos cambiar de lugar». A diferencia de la gente de países escindidos, la gente de los países desgarrados está de acuerdo en quiénes son, pero discrepan acerca de qué civilización es propiamente su civilización. Por lo general, una parte importante de sus líderes adopta una estrategia kemalista y decide que su sociedad debe rechazar su cultura e instituciones no occidentales, unirse a Occidente, modernizarse y también occidentalizarse. Rusia ha sido desde Pedro el Grande un país desgarrado, dividido acerca de la cuestión de si es parte de la civilización occidental o es el núcleo de una peculiar civilización ortodoxa euroasiática. El país de Mustafá Kemal, por supuesto, es el clásico país desgarrado que desde los años veinte ha estado intentando modernizarse, occidentalizarse y convertirse en parte de Occidente. Tras casi dos siglos de definirse como país latinoamericano en oposición a los Estados Unidos, los líderes de México de los años ochenta convirtieron a su país en un país desgarrado al intentar redefinirlo como una sociedad norteamericana. Los líderes australianos de los años noventa, en cambio, intentaron desvincular a su país de Occidente y convertirlo en parte de Asia, creando con ello un país desgarrado a la inversa. Los países desgarrados son reconocibles por dos fenómenos. Sus líderes se refieren a ellos como un «puente» entre dos culturas, y los observadores los describen como Janos bifrontes. «Rusia mira al oeste... y al este»; «Turquía: este, oeste, ¿qué es mejor?»; «nacionalismo australiano: lealtades divididas»: son titulares típicos que destacan los problemas de identidad de un país desgarrado.[17]

PAÍSES DESGARRADOS: EL FRACASO DEL CAMBIO DE CIVILIZACIÓN

Para que un país desgarrado redefina con éxito su identidad en el ámbito de la civilización, se deben cumplir al menos tres requisitos. En primer lugar, la elite política y económica del país ha de ser en líneas generales partidaria y entusiasta de dicho paso. En segundo lugar, la sociedad tiene que estar al menos dispuesta a consentir la redefinición de su identidad. En tercer lugar, los elementos dominantes en la civilización anfitriona, en la mayoría de los casos Occidente, han de estar dispuestos a acoger al converso. El proceso de redefinición de la identidad será prolongado, discontinuo y penoso, en el plano político, social, institucional y cultural. Además, de acuerdo con la experiencia histórica, fracasará.

Rusia. En los años noventa México era un país desgarrado durante años y Turquía lo había sido durante varias décadas. Rusia, en cambio, ha sido un país desgarrado durante varios siglos y, a diferencia de México o la Turquía republicana, es además el Estado central de una civilización importante. Si Turquía o México se redefinieran con éxito como miembros de la civilización occidental, el efecto sobre la civilización islámica o latinoamericana sería menor o moderado. Si Rusia se hiciera occidental, la

civilización ortodoxa dejaría de existir. El derrumbamiento de la Unión Soviética suscitó dos cuestiones fundamentales: ¿cómo debía definirse Rusia en relación con Occidente?, ¿cuáles deberían ser las relaciones de Rusia con su parentela ortodoxa y los nuevos países que habían formado parte del imperio soviético?

Las relaciones de Rusia con la civilización occidental han pasado por cuatro fases. En la primera, que duró hasta el reinado de Pedro el Grande (1689-1725), la Rusia de Kiev y Moscovia existían al margen de Occidente y tenían poco contacto con las sociedades europeas occidentales. La civilización rusa surgió como un vástago de la civilización bizantina y después, durante doscientos años, desde mediados del siglo XIII a mediados del siglo XV, Rusia estuvo bajo soberanía mongol. Rusia no estuvo en absoluto (o muy poco) expuesta a los fenómenos históricos definidores de la civilización occidental: catolicismo, feudalismo, Renacimiento, Reforma, expansión y colonización de ultramar, Ilustración y aparición del Estado nacional. Siete de las ocho características distintivas de la civilización occidental indicadas anteriormente —religión, lenguas, separación de Iglesia y Estado, imperio de la ley, pluralismo social, cuerpos representativos, individualismo— estuvieron casi totalmente ausentes de la experiencia rusa. La única excepción posible es el legado clásico que, sin embargo, llegó a Rusia a través de Bizancio y, por tanto, era bastante diferente del que llegó a Occidente directamente de Roma. La civilización rusa fue el resultado de sus raíces autóctonas en la Rusia de Kiev y Moscovia, de la importante huella bizantina y del prolongado dominio mongol. Estas influencias configuraron una sociedad y una cultura que guardaba pocas semejanzas con las surgidas en Europa Occidental bajo la influencia de fuerzas muy diferentes.

A finales del siglo XVII, Rusia no sólo era diferente de Europa, sino que también estaba retrasada en comparación con ella, como pudo comprobar Pedro el Grande durante su gira europea de 1697-1698. El monarca volvió a Rusia decidido a modernizar y también a occidentalizar su país. Para hacer que su gente pareciera europea, el turco Ataturk prohibió el fez. Con propósito parecido, lo primero que hizo Pedro a su vuelta a Moscú fue rasurar las barbas de sus nobles y prohibir sus largas vestiduras y sombreros cónicos. Ataturk reemplazó el alfabeto árabe por el romano; Pedro no abolió el alfabeto cirílico, pero lo reformó y simplificó e introdujo palabras y expresiones occidentales. Sin embargo dio absoluta prioridad al desarrollo y modernización de las fuerzas armadas de Rusia: creación de una flota de guerra, introducción del servicio militar obligatorio, creación de industrias relacionadas con la defensa, establecimiento de escuelas técnicas, envío de personal a estudiar a Occidente e importación de Occidente de los conocimientos más avanzados en materia de armas, barcos y construcción naval, navegación, administración burocrática y otros temas esenciales para la eficacia militar. Para asegurar el futuro de estas innovaciones, reformó y amplió radicalmente el sistema fiscal y además, hacia el final de su reinado, reorganizó la estructura del Estado. Determinado a hacer de Rusia, no sólo una potencia europea, sino también una potencia en Europa, abandonó Moscú, fundó una nueva capital en San Petersburgo y puso en marcha la gran guerra nórdica contra Suecia a fin de hacer de Rusia la fuerza predominante en el Báltico y hacerla así presente en Europa.

Sin embargo, al intentar convertir a su país en moderno y occidental Pedro reforzó también las características asiáticas de Rusia al perfeccionar el despotismo y eliminar cualquier fuente potencial de pluralismo social o político. La nobleza rusa nunca había sido poderosa. Pedro la redujo aún más, aumentando la nobleza militar y estableciendo un escalafón basado en el mérito, no en el nacimiento o la posición social. Tanto nobles como campesinos eran reclutados para el ejército del Estado, formando la «servil aristocracia» que más tarde enfurecería a Custine.[18] La autonomía de los siervos quedó más restringida, ya que quedaron vinculados de forma más permanente tanto a su tierra como a su señor. La Iglesia ortodoxa, que siempre había estado sometida a un amplio control estatal, fue reorganizada y subordinada a un sínodo nombrado directamente por el zar. Al zar se le daba también el poder de nombrar a su sucesor al margen de las prácticas predominantes en cuestiones de herencia. Con estos cambios, Pedro inició y ejemplificó la estrecha conexión existente en Rusia entre modernización y occidentalización, por un lado, y despotismo, por el otro. Siguiendo este modelo petrino, también Lenin, Stalin y, en menor medida, Catalina II y Alejandro II, intentaron en formas diversas modernizar y occidentalizar Rusia y fortalecer el poder autocrático. Al menos hasta los años ochenta de este siglo, los democratizadores en Rusia solían ser occidentalizadores, pero los occidentalizadores no eran democratizadores. La lección de la historia rusa es que la centralización del poder es el requisito previo para una reforma social y económica. A finales de los años ochenta, los colaboradores de Gorbachov lamentaban no haber sabido valorar este hecho al censurar los obstáculos que la *glasnost* había creado para la liberalización económica.

Pedro tuvo más éxito en hacer a Rusia parte de Europa que en hacer a Europa parte de Rusia. A diferencia del imperio otomano, el imperio ruso llegó a ser aceptado como miembro importante y legítimo del sistema internacional europeo. En el interior del país, las reformas de Pedro produjeron algunos cambios, pero su sociedad siguió siendo híbrida: aparte de una pequeña elite, en la sociedad rusa predominaban costumbres, instituciones y creencias asiáticas y bizantinas, y así lo veían tanto europeos como rusos. «Araña a un ruso», decía de Maistre, «y herirás a un tártaro.» Pedro creó un país desgarrado, y durante el siglo XIX eslavófilos y occidentalizadores lamentaron unánimemente esta desdichada situación, y discrepaban enérgicamente sobre si acabar con ella europeizándose completamente o eliminando las influencias europeas y volviendo a la verdadera alma de Rusia. Un occidentalizador como Chaadaiev sostenía que el «sol es el sol de Occidente», y Rusia debe usar esta luz para iluminar y cambiar las instituciones heredadas. Un eslavófilo como Danilevskiy, con palabras que también se oyeron en los años noventa del siglo XX, censuraba los esfuerzos europeizadores porque «distorsionan la vida de la gente y reemplazan sus formas de conducta por otras extrañas, extranjeras», «toman prestadas instituciones extranjeras y las trasplantan a suelo ruso», y «miran, tanto las relaciones interiores y exteriores, como las cuestiones de la vida rusa, desde un punto de vista extranjero, europeo, viéndolas, por decirlo así, a través de un cristal tallado con un ángulo de refracción europeo».[19] En la posterior historia rusa, Pedro se convirtió en el héroe de los occidentalizadores y en el satán de sus oponentes, representados de forma extrema por los euroasiáticos de los años veinte de este siglo, que lo vituperaron como traidor

y saludaron a los bolcheviques por rechazar la occidentalización, cuestionar a Europa y trasladar la capital de nuevo a Moscú.

La Revolución bolchevique inició una tercera fase en la relación entre Rusia y Occidente muy diferente de la ambivalente que había perdurado durante dos siglos. En nombre de una ideología creada en Occidente, estableció un sistema político-económico que no podía existir en Occidente. Los eslavófilos y occidentalizadores habían debatido si Rusia podía ser diferente de Occidente sin quedar atrasada respecto a Occidente. El comunismo resolvía brillantemente esta cuestión: Rusia era diferente de Occidente y se oponía fundamentalmente a él porque estaba más avanzada que Occidente. Estaba poniéndose a la cabeza de la revolución proletaria que al final se extendería por todo el mundo. Rusia encarnaba no un pasado asiático de retraso, sino un futuro soviético de progreso. En efecto, la Revolución posibilitó que Rusia saltara por encima de Occidente, diferenciándose no porque «vosotros sois diferentes y nosotros no queremos ser como vosotros», como habían sostenido los eslavófilos, sino porque «somos diferentes y al final vosotros seréis como nosotros», como rezaba el mensaje de la Internacional comunista.

Sin embargo, al mismo tiempo que el comunismo permitía a los líderes soviéticos distinguirse de Occidente, también creaba vínculos estrechos con Occidente. Marx y Engels fueron alemanes; la mayoría de los principales representantes de sus opiniones a finales del siglo XIX y principios del XX eran europeoccidentales; hacia 1910, muchos sindicatos de trabajadores y partidos socialdemócratas y laboristas de las sociedades occidentales estaban comprometidos con su ideología y se iban convirtiendo en personajes cada vez más poderosos en la política europea. Tras la Revolución bolchevique, los partidos de izquierdas se dividieron en partidos comunistas y socialistas, y ambos fueron con frecuencia fuerzas poderosas en los países europeos. En gran parte de Occidente, prevalecía la perspectiva marxista: comunismo y socialismo eran considerados la corriente del futuro y eran adoptados ampliamente de un modo u otro por las elites políticas e intelectuales. De ahí que el debate en Rusia entre eslavófilos y occidentalizadores acerca del futuro de Rusia fuera reemplazado en Europa por un debate entre izquierda y derecha acerca del futuro de Occidente y sobre si la Unión Soviética compendiaba o no dicho futuro. Tras la segunda guerra mundial, el poder de la Unión Soviética reforzó el atractivo del comunismo, tanto en Occidente, como, lo que es más significativo, en aquellas civilizaciones no occidentales que en ese momento estaban reaccionando contra Occidente. Las elites de sociedades no occidentales dominadas por Occidente que deseaban seducir a Occidente hablaban de autodeterminación y democracia; quienes deseaban enfrentarse a Occidente apelaban a la revolución y la liberación nacional.

Al adoptar una ideología occidental y usarla para atacar a Occidente, los rusos en cierto sentido se acercaron más a Occidente, y tuvieron con él un trato más íntimo que en ningún otro momento anterior de su historia. Aunque las ideologías de la democracia liberal y el comunismo diferían enormemente, los dos bandos hablaban, en cierto sentido, el mismo lenguaje. El hundimiento del comunismo y de la Unión Soviética terminó con esta interacción político-ideológica entre Occidente y Rusia. Occidente esperaba y creía que el resultado sería el triunfo de la democracia liberal en todo el antiguo imperio soviético. Sin embargo, no estaba determinado de antemano

que tal cosa hubiera de suceder necesariamente. En 1995, el futuro de la democracia liberal en Rusia y en las restantes repúblicas ortodoxas era incierto. Además, cuando los rusos dejaron de actuar como marxistas y comenzaron a actuar como rusos, el distanciamiento entre Rusia y Occidente aumentó. El conflicto entre democracia liberal y marxismo-leninismo era entre ideologías que, pese a sus importantes diferencias, eran modernas y laicas, y compartían de forma manifiesta las metas últimas de libertad, igualdad y bienestar material. Un demócrata occidental podía mantener un debate intelectual con un marxista soviético. Le sería imposible hacerlo con un nacionalista ortodoxo ruso.

Durante los años soviéticos, la lucha entre eslavófilos y occidentalizadores quedó suspendida, ya que tanto los Soljenitsin como los Sajárov cuestionaban la síntesis comunista. Con el derrumbamiento de dicha síntesis, el debate sobre la verdadera identidad de Rusia ha reaparecido con toda su fuerza. ¿Debía Rusia adoptar valores, instituciones y prácticas occidentales, e intentar convertirse en parte de Occidente? ¿O encarnaba Rusia una peculiar civilización ortodoxa y euroasiática, diferente de la de Occidente, con el destino único de unir Europa y Asia? Las elites intelectuales y políticas y la opinión pública en general andaban profundamente divididos sobre estas cuestiones. Por un lado estaban los occidentalizadores, «cosmopolitas» o «atlanticistas», y por otro los sucesores de los eslavófilos, a quienes se alude de diversas maneras: «nacionalistas», «euroasianistas» o *derzhavniki* (partidarios de un Estado fuerte).[20]

Las principales diferencias entre estos grupos tenían que ver con la política exterior y, en menor grado, con la reforma económica y la estructura del Estado. Las opiniones se ubican a lo largo de un continuo que iba de un extremo al otro. Agrupados en un extremo del abanico estaban quienes formulaban «el nuevo pensamiento» explicitado por Gorbachov, y compendiado en su meta de una «casa común europea», y muchos de los altos consejeros de Yeltsin, que se identificaban con su deseo de que Rusia llegue a ser «un país normal» y sea aceptado como el octavo miembro del club de los siete grandes (G-7) de las principales democracias industrializadas. Los nacionalistas más moderados, como Sergei Stankevich, sostenían que Rusia debía rechazar la vía «atlanticista», dar prioridad a la protección de los rusos en otros países, insistir en sus relaciones con turcos y musulmanes y promover «una redistribución importante de nuestros recursos, nuestras opciones, nuestros vínculos y nuestros intereses en favor de Asia, o la dirección este».[21] Partidarios de estas ideas criticaban a Yeltsin por subordinar los intereses de Rusia a los de Occidente, por reducir el poderío militar ruso, por no apoyar a amigos tradicionales como Serbia y por llevar adelante una reforma económica y política de forma perjudicial para el pueblo ruso. Indicativa de esta tendencia era la nueva popularidad de las ideas de Peter Savitsky, quien en los años veinte sostenía que Rusia era una civilización euroasiática única.

Los nacionalistas más extremos estaban divididos entre nacionalistas rusos, como Solzhenitsin, que abogaba por una Rusia que incluyera a todos los rusos más los bielorrusos y ucranianos ortodoxos eslavos, estrechamente conectados, pero a nadie más, y los nacionalistas imperiales, como Vladimir Zhirinovsky, que querían recrear el imperio soviético y el poderío militar ruso. Quienes pertenecían a este último grupo

a veces eran antisemitas, además de antioccidentales, y querían reorientar la política exterior rusa hacia el este y el sur, bien dominando el sur musulmán (como pedía con ahínco Zhirinovsky), bien cooperando con los Estados musulmanes y China contra Occidente. Los nacionalistas también respaldaban que se diera mayor apoyo a los serbios en su guerra con los musulmanes. Las diferencias entre cosmopolitas y nacionalistas se traducían en el plano institucional en los puntos de vista del Ministerio de Asuntos Exteriores y de los militares. También se traducían en los cambios en la política exterior y de seguridad de Yeltsin, primero en una dirección y después en la otra.

La opinión pública rusa estaba tan dividida como las elites rusas. Una encuesta hecha en 1992 con una muestra de 2.069 rusos europeos dio como resultado que el 40 % de los encuestados estaban «abiertos a Occidente», el 36 % «cerrados a Occidente» y el 24 % «indecisos». En las elecciones parlamentarias de diciembre de 1993, los partidos reformistas obtuvieron el 34,2 % de los votos, los partidos antirreformistas y nacionalistas el 43,3 %, y los partidos centristas el 13,7 %.[22] Así mismo, en las elecciones presidenciales de junio de 1996, la opinión pública rusa volvió a dividirse: el 43 % apoyó al candidato de Occidente, Yeltsin, y el 52 % del voto fue para los candidatos nacionalistas y comunistas. En la cuestión fundamental de su identidad, Rusia en los años noventa siguió siendo claramente un país desgarrado, en el que la dualidad occidental-eslavófila constituía «un rasgo inalienable del... *carácter nacional*».[23]

Turquía. A través de una serie cuidadosamente calculada de reformas en los años veinte y treinta, Mustafá Kemal Ataturk intentó alejar a su pueblo de su pasado otomano y musulmán. Los principios básicos o «seis flechas» del kemalismo eran populismo, republicanismo, nacionalismo, laicismo, estatismo y reformismo. Rechazando la idea de un imperio multinacional, Kemal intentó crear un Estado nacional homogéneo, expulsando y matando a armenios y griegos para conseguirlo. Después depuso al sultán y estableció un sistema de autoridad política republicana de tipo occidental. Abolió el califato, la fuente central de autoridad religiosa, acabó con la educación tradicional y los ministerios religiosos; abolió las escuelas y universidades religiosas separadas, estableció un sistema laico unificado de educación pública y acabó con los tribunales religiosos que aplicaban la ley islámica, reemplazándolos con un nuevo sistema legal basado en el código civil suizo. También prohibió hacer uso del fez porque era un símbolo de tradicionalismo religioso y animó a que la gente llevara sombreros, sustituyó el calendario tradicional por el calendario gregoriano, privó formalmente al islam de la condición de ser la religión del Estado y decretó que el turco se escribiera con caracteres romanos, no árabes. Esta última reforma fue de capital importancia. «Hizo prácticamente imposible que las nuevas generaciones educadas con la escritura romana tuvieran acceso al vasto corpus de la literatura tradicional; estimuló el aprendizaje de lenguas europeas; y alivió enormemente el problema que suponía incrementar los índices de alfabetización».[24] Tras redefinir la identidad nacional, política, religiosa y cultural del pueblo turco, en los años 30 Kemal puso mucha energía en fomentar el desarrollo económico turco. La occidentalización iba de la mano de la modernización y había de ser el medio en que ésta se llevara a cabo.

Turquía permaneció neutral durante la guerra civil de Occidente entre 1939 y 1945. Sin embargo, tras esa guerra, pasó rápidamente a identificarse aún más con Occidente. Emulando explícitamente las posturas occidentales, cambió de un régimen de partido único a un sistema de competencia de partidos. Intentó influir para que se le admitiera como miembro de la OTAN, y consiguió su ingreso en 1952, confirmándose así su condición de miembro del mundo libre. Se convirtió en el receptor de miles de millones de dólares de ayuda occidental destinada al ámbito económico y de la seguridad; sus fuerzas armadas eran adiestradas y equipadas por Occidente y estaban integradas en la estructura de mando de la OTAN; albergaba bases militares estadounidenses. Turquía llegó a ser considerada por Occidente como su baluarte oriental de contención, el que impedía la expansión de la Unión Soviética hacia el Mediterráneo, Oriente Próximo y el Golfo Pérsico. Esta vinculación y autoidentificación con Occidente provocó que los turcos fueran condenados por los países no occidentales y no alineados en la Conferencia de Bandung de 1955 y atacados como blasfemos por los países islámicos.[25]

Tras la guerra fría, la elite turca ha seguido siendo mayoritariamente partidaria de que Turquía sea occidental y europea. El mantenimiento de su condición de miembro de la OTAN es para ellos imprescindible, porque proporciona un íntimo vínculo organizativo con Occidente y es necesario para contrapesar a Grecia. Sin embargo, la implicación de Turquía con Occidente, encarnada en su pertenencia a la OTAN, fue una consecuencia de la guerra fría. El final de la guerra fría elimina la razón principal de dicha implicación y lleva a un debilitamiento y redefinición de tal conexión. Turquía ya no es útil a Occidente como baluarte contra la importante amenaza procedente del norte, sino más bien, como en la guerra del Golfo, un posible socio a la hora de afrontar amenazas menores procedentes del sur. En esa guerra, Turquía proporcionó una ayuda crucial a la coalición antiSaddam Hussein al cerrar el oleoducto por el que, a través de su territorio, el petróleo iraquí llegaba al Mediterráneo, y al permitir que los aviones estadounidenses operaran contra Irak desde bases ubicadas en Turquía. Sin embargo, estas decisiones del presidente Özal suscitaron importantes críticas en Turquía y provocaron la dimisión del ministro de Exteriores, el ministro de Defensa y del Jefe del Estado Mayor, así como grandes manifestaciones públicas de protesta contra la estrecha cooperación de Özal con los Estados Unidos. Posteriormente, tanto el presidente Demirel como la Primera ministra Ciller pidieron con ahínco un pronto levantamiento de las sanciones de la ONU contra Irak, que también imponían una carga económica considerable a Turquía.[26] La disponibilidad de Turquía a colaborar con Occidente a la hora de afrontar las amenazas islámicas procedentes del sur es más incierta que su disposición a resistir con Occidente a la amenaza soviética. Durante la crisis del Golfo, la oposición por parte de Alemania, amigo tradicional de Turquía, a considerar un ataque iraquí con misiles contra Turquía como un ataque contra la OTAN demostró también que Turquía no podía contar con el apoyo occidental frente a ataques procedentes del sur. Las confrontaciones de la guerra fría con la Unión Soviética no suscitaron la cuestión de la identidad de la civilización de Turquía; las relaciones con países árabes posteriores a la guerra fría sí la suscitan.

A partir de los años ochenta, un objetivo principal, quizá *el* objetivo principal de la política exterior de la elite de tendencia occidental de Turquía ha sido asegurar la entrada de su país en la Unión Europea. Turquía solicitó formalmente el ingreso en abril de 1987. En diciembre de 1989 se le dijo que su solicitud no podía ser considerada antes de 1993. En 1994, la Unión aprobó las solicitudes de Austria, Finlandia, Suecia y Noruega, y con mucha anticipación se dijo que en los años venideros se podía tomar una resolución favorable sobre las de Polonia, Hungría y la República Checa, y más tarde posiblemente sobre las de Eslovenia, Eslovaquia y las repúblicas bálticas. Los turcos quedaron particularmente decepcionados de que nuevamente Alemania, el miembro más influyente de la Comunidad Europea, no apoyara activamente su ingreso y en cambio diera prioridad a favorecer el de los Estados de Europa Central.[27] Presionada por los Estados Unidos, la Unión negoció una unión aduanera; con Turquía; la condición de miembro pleno es una posibilidad remota y dudosa.

¿Por qué se dejó a Turquía a un lado y por qué parece siempre que este país sea el último de la fila? En público, los representantes europeos se referían al bajo nivel de desarrollo económico de Turquía y a su respeto, inferior que el escandinavo, por los derechos humanos. En privado, tanto europeos como turcos coincidían en que las verdaderas razones eran la intensa oposición de los griegos y, lo que era más importante, el hecho de que Turquía fuera un país musulmán. Los países europeos no querían afrontar la posibilidad de abrir sus fronteras a la inmigración de un país de 60 millones de musulmanes y mucho desempleo. Aún más importante: creían que culturalmente los turcos no pertenecían a Europa. El historial de Turquía en materia de derechos humanos, como dijo el presidente Özal en 1992, es una «razón ficticia de por qué Turquía no puede ingresar en la CE. La verdadera razón es que somos musulmanes y ellos son cristianos», pero, añadió, «no lo dicen». Los representantes europeos, a su vez, coincidían en que la Unión es «un club cristiano» y en que «Turquía es demasiado pobre, demasiado populosa, demasiado musulmana, demasiado dura, demasiado diferente culturalmente, demasiado todo». La «pesadilla privada» de los europeos, comentaba un observador, es la memoria histórica de «los invasores sarracenos en Europa Occidental y de los turcos a las puertas de Viena». Estas actitudes, a su vez, generaron la «impresión común entre los turcos» de que «Occidente no tiene sitio para una Turquía musulmana dentro de Europa».[28]

Tras haber rechazado La Meca y ser rechazada por Bruselas, Turquía aprovechó la oportunidad brindada por la disolución de la Unión Soviética para volverse hacia Tashkent. El presidente Özal y otros líderes turcos ofrecían la visión de una comunidad de pueblos turcos, e hicieron grandes esfuerzos para estrechar vínculos con los «turcos externos» del «exterior inmediato» de Turquía, que se extiende «del Adriático a las fronteras de China». Se prestó una atención particular a Azerbaiyán y a las cuatro repúblicas turcohablantes de Asia Central: Uzbekistán, Turkmenistán, Kazajstán y Kirguizistán. En 1991 y 1992, Turquía puso en marcha una amplia gama de actividades destinadas a reforzar sus vínculos con estas nuevas repúblicas y su influencia en ellas. Dichas actividades incluían préstamos a bajo interés y a largo plazo por valor de 1.500 millones de dólares, 79 millones de dólares en ayuda humanitaria directa, televisión vía satélite (reemplazando un canal en lengua rusa),

comunicaciones telefónicas, servicio de líneas aéreas, miles de becas para universitarios que quisieran cursar sus estudios en Turquía, y formación en Turquía para banqueros, hombres de negocios, diplomáticos y cientos de oficiales militares azerbaiyanos y de Asia Central. Se enviaron maestros a las nuevas repúblicas a enseñar turco, y se pusieron en marcha unas 2.000 empresas conjuntas. La coincidencia cultural facilitaba estas relaciones económicas. Como comentaba un hombre de negocios turco, «Lo más importante para el éxito en Azerbaiyán o Turkmenistán es encontrar el socio adecuado. Para los turcos, no es difícil. Tenemos la misma cultura, más o menos el mismo lenguaje y comemos de la misma cocina».[29]

La reorientación de Turquía hacia el Cáucaso y Asia Central estuvo alentada no sólo por el sueño de ser el líder de una comunidad turca de naciones, sino también por el deseo de impedir que Irán y Arabia Saudí extendieran su influencia y fomentaran el fundamentalismo islámico en esta región. Los turcos querían ofrecer como alternativa el «modelo turco» o la «idea de Turquía»: un Estado laico y democrático con una economía de mercado. Además, Turquía esperaba contener el resurgimiento de la influencia rusa. Al ofrecer una alternativa a Rusia y al islam, Turquía además reforzaba su solicitud de apoyo de la Comunidad Europea y de admisión a la postre en ella.

La oleada inicial de actividad de Turquía con las repúblicas turcas se restringió más en 1993 debido a la limitación de sus recursos, la sucesión de Suleyman Demirel en la presidencia tras la muerte de Özal y la reafirmación de la influencia de Rusia en lo que consideraba su «exterior inmediato». Cuando las antiguas repúblicas soviéticas turcas acababan de obtener la independencia, sus líderes se precipitaron a Ankara para establecer relaciones con Turquía. Posteriormente, a medida que Rusia fue aplicando presión y estímulos, dieron un giro de 180 grados y, por lo general, subrayaron la necesidad de mantener unas relaciones «equilibradas» entre su primo cultural y su antiguo señor imperial. Sin embargo, los turcos continuaron intentando usar su parentesco cultural para extender sus vínculos económicos y políticos y, en su éxito más importante, consiguieron la conformidad de los gobiernos y las compañías petrolíferas oportunas para la construcción de un oleoducto que llevara el petróleo de Asia Central y Azerbaiyán hasta el Mediterráneo atravesando Turquía.[30]

Mientras Turquía trabajaba para estrechar sus lazos con las antiguas repúblicas soviéticas turcas, su propia identidad laica kemalista se ponía en tela de juicio en su interior. En primer lugar, para Turquía, como para tantos otros países, el final de la guerra fría, junto con las dislocaciones generadas por el desarrollo social y económico, plantearon cuestiones importantes de «identidad nacional e identificación étnica»;[31] y la religión estaba allí para proporcionar una respuesta. La herencia laica de Ataturk y de la elite turca durante dos tercios de siglo empezó a ser cada vez más criticada. La experiencia de los turcos en el extranjero tendía a estimular sentimientos islamistas dentro del país. Los turcos que regresaban de Alemania Occidental «reaccionaban frente a la hostilidad allí encontrada recurriendo a lo que era familiar. Y eso era el islam». La opinión y la práctica mayoritarias se fueron haciendo cada vez más islamistas. En 1993, se informaba de «que las barbas de estilo islámico y las mujeres con velo han proliferado en Turquía, que las mezquitas están atrayendo muchedumbres aún mayores y que algunas librerías rebosan de libros y revistas,

casetes, discos compactos y vídeos que glorifican la historia, preceptos y forma de vida islámicas y exaltan el papel del imperio otomano en la preservación de los valores del profeta Mahoma». Según algunas informaciones, «no menos de 290 editoriales e imprentas, 300 publicaciones entre las que se incluyen 4 diarios, varios cientos de emisoras de radio no autorizadas y unas 30 cadenas de televisión igualmente no autorizadas estaban propagando ideología islámica».[32]

Enfrentados al ascenso del sentimiento islamista, los dirigentes de Turquía intentaron adoptar prácticas fundamentalistas y cooptar el apoyo fundamentalista. En los años ochenta y noventa, el supuestamente laico gobierno turco mantenía una Oficina de Asuntos Religiosos con un presupuesto mayor que el de algunos ministerios, financiaba la construcción de mezquitas, exigía la instrucción religiosa en todas las escuelas públicas y proporcionaba financiación a las escuelas islámicas, que se quintuplicaron en número durante los años ochenta, tenían matriculado al 15 % aproximadamente de los niños de enseñanza secundaria, predicaban doctrinas islamistas y generaban miles de graduados, muchos de los cuales entraban al servicio del gobierno. En contraste simbólico pero manifiesto con Francia, el gobierno en la práctica permitía a las escolares vestir el tradicional velo musulmán, setenta años después de que Ataturk prohibiera el fez.[33] Estas medidas gubernamentales, en gran parte motivadas por el deseo de restar empuje al ascenso de los islamistas, son testimonio de lo fuerte que era tal empuje en los años ochenta y principios de los noventa.

En segundo lugar, el resurgimiento del islam cambió el carácter de la política turca. Los líderes políticos, entre los que destacaba Turgut Özal, se identificaban de forma totalmente explícita con símbolos y criterios musulmanes. En Turquía, como en otros lugares, la democracia reforzaba la indigenización y el retorno a la religión. «En su afán de intentar congraciarse con la opinión pública y ganar votos, los políticos —e incluso los militares, el bastión mismo y los guardianes del laicismo— debían tener en cuenta las aspiraciones religiosas de la población: no pocas de las concesiones que hacían olían a demagogia.» Los movimientos populares tenían inclinaciones religiosas. Aunque la elite y los grupos burocráticos, particularmente los militares, seguían una orientación laica, las opiniones islamistas se manifestaban dentro de las fuerzas armadas, y varios cientos de cadetes fueron purgados de las academias militares en 1987 debido a sus supuestas opiniones islamistas. Los principales partidos políticos sentían cada vez más la necesidad de buscar apoyo electoral en las renacidas *tarikas, o* sociedades selectas, musulmanas, que Ataturk había prohibido.[34] En las elecciones locales de marzo de 1994, el fundamentalista Partido del Bienestar fue el único de los cinco partidos principales que incrementó su porcentaje de voto, obteniendo aproximadamente el 19% de los votos, mientras que el Partido de la Recta Vía de la Primera ministra Ciller conseguía el 21 % y el Partido de la Madre Patria del difunto Özal el 20 %. El Partido del Bienestar consiguió el control de las dos principales ciudades de Turquía, Estambul y Ankara, y experimentó un incremento muy fuerte en el sudeste del país. En las elecciones de diciembre de 1995, el Partido del Bienestar obtuvo más votos y escaños en el Parlamento que ningún otro partido, y los dos principales partidos laicos, que habían estado enfrentados, tuvieron que formar coalición para impedir que los islamistas se apoderaran del gobierno. Como en otros

países, el apoyo a los fundamentalistas procedía de los jóvenes, los emigrantes que habían regresado, los «oprimidos y desposeídos» y «los nuevos emigrantes urbanos, los *sans culottes* de las grandes ciudades».[35]

En tercer lugar, el resurgimiento del islam afectó a la política exterior turca. Durante el mandato del presidente Özal, Turquía se puso decididamente de parte de Occidente en la guerra del Golfo, esperando que esta acción favorecería su ingreso en la Comunidad Europea. Sin embargo, tal eventualidad no llegó a materializarse, y la oposición dentro de Turquía a la participación en la guerra fue intensa. Al romperse, con el hundimiento de la Unión Soviética, el principal vínculo entre Turquía y Occidente las dudas de la OTAN acerca de cómo reaccionar en el caso de que Turquía hubiera sido atacada por Irak durante esa guerra no tranquilizó a los turcos acerca de cómo reaccionaría la OTAN ante una amenaza no rusa a su país.[36] Durante los años ochenta, Turquía intensificó cada vez más sus relaciones con países árabes y musulmanes, y en los años noventa promovió activamente intereses islámicos al proporcionar un apoyo importante a los musulmanes bosnios, así como a Azerbaiyán. Con respecto a los Balcanes, Asia Central u Oriente Próximo y Oriente Medio, la política exterior turca se iba islamizando cada vez más.

Durante muchos años, Turquía cumplió dos de los tres requisitos mínimos para que un país desgarrado cambiara de identidad desde el punto de vista de la civilización. Las elites de Turquía apoyaban mayoritariamente dicho tránsito y su sociedad estaba conforme. Sin embargo, las elites de la civilización receptora, la occidental, no fueron receptivas. Mientras la pelota estaba en el tejado, el resurgimiento del islam dentro de Turquía comenzó a socavar la orientación laica y prooccidental de las elites turcas. Los obstáculos para que Turquía llegara a ser plenamente europea, los límites de su capacidad para desempeñar un papel dominante con respecto a las antiguas repúblicas soviéticas turcas y el desarrollo de tendencias islámicas que erosionaban la herencia de Ataturk eran factores, todos ellos, que parecían asegurar que Turquía seguiría siendo un país desgarrado.

Los líderes turcos, haciéndose eco de estas fuerzas en conflicto, describen habitualmente su país como «puente» entre culturas. Turquía, afirmaba en 1993 la Primera ministra Tansu Ciller, es a la vez una «democracia occidental» y «parte de Oriente Próximo» y «tiende un puente entre dos civilizaciones, física e intelectualmente». Como manifestación de esta ambivalencia, Ciller en su propio país aparecía a menudo en público como musulmana, pero cuando se dirigía a la OTAN afirmaba que «el hecho geográfico y político es que Turquía es un país europeo». Así mismo, el presidente Suleyman Demirel llamaba a Turquía «un puente muy importante en una región que se extiende de oeste a este, es decir, de Europa a China».[37] Sin embargo, un puente es una creación artificial que conecta dos realidades sólidas, pero no forma parte de ninguna. Cuando los líderes de Turquía denominan a su país «puente» confirman de forma eufemística que está desgarrado.

México. Turquía se convirtió en un país desgarrado en los años veinte, México no lo fue hasta los ochenta. Sin embargo, sus relaciones históricas con Occidente guardan ciertas semejanzas. Como Turquía, México tenía una cultura claramente no occidental. Incluso en el siglo XX, como dice Octavio Paz, «el núcleo de México es indio. Es no europeo».[38] En el siglo XIX, México, como el imperio otomano, fue

desmembrado por manos occidentales. En la segunda y tercera décadas del siglo XX, México, como Turquía, pasó por una revolución que estableció un nuevo fundamento de la identidad nacional y un nuevo sistema político unipartidista. En Turquía, sin embargo, la revolución supuso a la vez un rechazo de la cultura tradicional islámica y otomana y un esfuerzo por importar la cultura occidental y unirse a Occidente. En México, como en Rusia, la revolución supuso la incorporación y adaptación de elementos de la cultura occidental, lo cual generó un nuevo nacionalismo opuesto al capitalismo y la democracia de Occidente. Así, durante sesenta años Turquía intentó definirse como europea, mientras México intentó definirse en oposición a los Estados Unidos. De los años treinta a los ochenta, los líderes de México siguieron políticas exteriores y económicas contrarias a los intereses estadounidenses.

En los años ochenta esto cambió. El presidente Miguel de la Madrid adoptó nuevas medidas que su sucesor Carlos Salinas amplió hasta dar lugar a una redefinición en gran escala de los objetivos, prácticas e identidad mexicanos: el esfuerzo más radical por cambiar desde la Revolución de 1910. En efecto, Salinas se convirtió en el Mustafá Kemal de México. Ataturk promovió el laicismo y el nacionalismo, temas dominantes en el Occidente de su tiempo; Salinas promovió el liberalismo económico, uno de los dos temas dominantes en el Occidente de su tiempo (el otro, la democracia política, no lo adoptó). Como en el caso de Ataturk, estas opiniones eran ampliamente compartidas por las elites políticas y económicas, muchos de cuyos miembros, como Salinas y de la Madrid, habían sido educados en los Estados Unidos. Salinas redujo espectacularmente la inflación, privatizó gran número de empresas públicas, fomentó la inversión extranjera, redujo los aranceles y las subvenciones, reestructuró la deuda exterior, atacó el poder de los sindicatos de trabajadores, incrementó la productividad e introdujo a México en el Acuerdo de Libre Comercio Norteamericano (NAFTA) con los Estados Unidos y Canadá. Lo mismo que las reformas de Ataturk se proponían transformar Turquía, país musulmán de Oriente Próximo, en un país laico europeo, las reformas de Salinas se proponían cambiar México, país latinoamericano, en un país norteamericano.

Ésta no era una elección inevitable para México. Cabía que las elites mexicanas se hubieran mantenido en la senda nacionalista y proteccionista antiEE.UU. del Tercer Mundo, senda que sus predecesores habían seguido durante la mayor parte del siglo. Alternativamente, como proponían con ahínco algunos mexicanos, podrían haber intentado crear con España, Portugal y los países sudamericanos una asociación ibérica de naciones.

¿Tendrá éxito México en su búsqueda norteamericana? La abrumadora mayoría de las elites política, económica e intelectual favorecen ese rumbo. Además, a diferencia de lo que ocurre con Turquía, la abrumadora mayoría de las elites política, económica e intelectual de la civilización receptora han favorecido también el realineamiento cultural de México. El problema crucial planteado entre civilizaciones por la inmigración destaca esta diferencia. El temor a la inmigración masiva turca generó, tanto en las elites como en las sociedades europeas, resistencia a introducir a Turquía en Europa. En cambio, el hecho de la importante inmigración mexicana, legal e ilegal, en los Estados Unidos fue parte del argumento esgrimido por Salinas en favor de la entrada de México en el NAFTA: «O aceptan ustedes nuestros productos, o

aceptan nuestra gente». Además, la distancia cultural entre México y los Estados Unidos es mucho menor que entre Turquía y Europa. México es, en parte, occidental: su religión es el catolicismo, su lengua es el español, sus elites estuvieron orientadas históricamente hacia Europa (adonde enviaban a sus hijos para que los educaran) y más recientemente hacia los Estados Unidos (adonde los envían ahora). La acomodación entre la angloamericana Norteamérica y el hispanoindio México sería considerablemente más fácil que entre la cristiana Europa y la musulmana Turquía. Pese a estas coincidencias, tras la ratificación del NAFTA, la oposición a cualquier otro compromiso más estrecho con México se puso de manifiesto en los Estados Unidos en forma de exigencias de mayores restricciones de la inmigración, quejas sobre fábricas que se trasladaban al sur y dudas acerca de la capacidad de México para atenerse a los conceptos norteamericanos de libertad y de imperio de la ley.[39]

El tercer requisito previo para el cambio con éxito de identidad por parte de un país desgarrado es el consentimiento general, aunque no necesariamente el apoyo, por parte de su sociedad. La importancia de este factor depende, en cierta medida, de lo importantes que sean los puntos de vista de la sociedad en los procesos de toma de decisiones del país. En 1995, la actitud prooccidental de México no había pasado aún la prueba de la democratización. La rebelión de Año Nuevo en Chiapas de unos pocos miles de guerrilleros bien organizados y con apoyo exterior no fue, por sí misma, indicio de una resistencia importante a la norteamericanización. Sin embargo, la reacción de solidaridad que generó entre intelectuales, periodistas y otros líderes de la opinión pública mexicanos indicaba que la norteamericanización en general y el NAFTA en particular tropezaba con una resistencia cada vez mayor en las elites y el pueblo mexicanos. El presidente Salinas dio prioridad, de forma absolutamente consciente, a la reforma económica y a la occidentalización sobre la reforma política y la democratización. Sin embargo, tanto el desarrollo económico, como la relación cada vez mayor con los Estados Unidos, consolidarán las fuerzas que promueven una verdadera democratización del sistema político mexicano. La cuestión clave para el futuro de México es: ¿en qué medida la modernización y la democratización estimularán una desoccidentalización, compendiada en la retirada del NAFTA, o el debilitamiento radical de ésta, y en cambios paralelos en las directrices impuestas a México por sus éelites de los años ochenta y noventa, de orientación occidental? ¿Es la norteamericanización de México compatible con su democratización?

Australia. A diferencia de Rusia, Turquía y México, Australia ha sido desde sus orígenes una sociedad occidental. A lo largo del siglo XX fue estrecho aliado de Gran Bretaña primero y los Estados Unidos después; y durante la guerra fría no sólo fue miembro de Occidente, sino también de su núcleo militar y de servicios secretos, formado por los Estados Unidos, Gran Bretaña, Canadá y Australia. A principios de los años noventa, sin embargo, los líderes políticos de Australia decidieron, en efecto, que su país debía abandonar Occidente, redefinirse como una sociedad asiática y estrechar sus vínculos con sus vecinos geográficos. Australia, declaró el Primer ministro Paul Keating, debe dejar de ser una «sucursal del imperio», convertirse en república y procurar «implicarse» en Asia. Esto era necesario, afirmaba, para establecer la identidad de Australia como país independiente. «Australia no se puede presentar al mundo como una sociedad multicultural, integrarse en Asia, crear ese

vínculo y hacerlo de forma persuasiva mientras de alguna manera, al menos desde el punto de vista constitucional, siga siendo una sociedad subordinada.» Australia, declaraba Keating, había sufrido incontables años de «anglofilia y apatía», y el mantenimiento de la asociación con Gran Bretaña resultaría «debilitadora para nuestra cultura nacional, nuestro futuro económico y nuestro destino en Asia y el Pacífico». El ministro de Asuntos Exteriores, Gareth Evans expresaba opiniones parecidas.[40]

El argumento para redefinir Australia como un país asiático se basaba en el supuesto de que la economía resta importancia a la cultura a la hora de moldear el destino de las naciones. El motivo fundamental era el crecimiento dinámico de las economías del este asiático, que a su vez espoleaba la rápida expansión del comercio australiano con Asia. En 1971, el este y sudeste asiático absorbían el 39 % de las exportaciones de Australia y le proporcionaban el 21 % de sus importaciones. Para 1994, el este y sudeste asiático absorbían ya el 62 % de las exportaciones de Australia y le proporcionaban el 41 % de sus importaciones. En cambio, en 1991, sólo el 11,8 % de las exportaciones australianas iban a la Comunidad Europea, y el 10,1 % a los Estados Unidos. Este vínculo económico cada vez más estrecho con Asia quedaba reforzado en los espíritus australianos por la creencia de que el mundo se estaba moviendo hacia la formación de tres principales bloques económicos y de que el lugar de Australia estaba en el bloque del este de Asia.

Pese a estas conexiones económicas, no parece probable que la estratagema asiática australiana cumpla ninguno de los requisitos para que un país desgarrado tenga éxito en su cambio de civilización. En primer lugar, a mediados de los años noventa, las elites australianas distaban mucho de ser mayoritariamente entusiastas de esa vía. En cierta medida, era una cuestión partidista, en la que los líderes del Partido Liberal se mostraban ambivalentes o se oponían. Además, el gobierno laborista sufrió fuertes críticas por parte de diversos intelectuales y periodistas. No se daba un consenso claro de elite en favor de la opción asiática. En segundo lugar, la sociedad se mostraba ambivalente. Entre 1987 y 1993, la proporción de australianos partidarios de poner fin a la monarquía creció del 21 al 46 %. Sin embargo, a partir de ese momento el apoyo comenzó a oscilar y a mermar. La proporción de la población que apoyaba la eliminación de la enseña del Reino Unido de la bandera australiana descendió del 42 % en mayo de 1992 al 35 % en agosto de 1993. Como decía una autoridad australiana en 1992, «Para la sociedad resulta difícil de tragar. Cuando digo de forma periódica que Australia debe ser parte de Asia, no le puedo decir cuántas cartas llenas de odio recibo».[41]

Tercero y muy importante, las elites de los países asiáticos han sido menos receptivas, incluso, a las insinuaciones de Australia que las elites europeas a las de Turquía. Han dejado claro que, si Australia quiere ser parte de Asia, debe hacerse verdaderamente asiática, cosa que consideran improbable, si no imposible. «El éxito de la integración de Australia en Asia», decía un representante indonesio, «depende de una sola cosa: de la medida en que los Estados asiáticos den la bienvenida a la intención australiana. La aceptación de Australia en Asia depende de lo bien que el gobierno y el pueblo de Australia entiendan la cultura y la sociedad asiáticas.» Los asiáticos ven un desfase entre la retórica asiática de Australia y su realidad obstinadamente occidental. Los tailandeses, según un diplomático australiano,

reaccionan ante la insistencia de Australia en que es asiática con «aturdida tolerancia».[42] «[C]ulturalmente, Australia es aún europea», declaró el Primer ministro de Malaisia, Mahathir, en octubre de 1994, «...pensamos que es europea», y por tanto Australia no debe ser miembro de la Conferencia Económica del este de Asia (CEEA). Nosotros, los asiáticos, «somos menos propensos a criticar abiertamente a otros países o a emitir juicios sobre ellos. Pero Australia, como es europea desde el punto de vista cultural, se cree con derecho a decir a los demás lo que deben hacer y lo que no deben hacer, lo que está bien y lo que está mal. De ahí que, por supuesto, resulte incompatible con el grupo. Esa es la razón [por la que me opongo a su ingreso en la CEEA]. No es el color de la piel, sino la cultura.»[43] Dicho brevemente, los asiáticos están decididos a excluir a Australia de su club, lo mismo que los europeos a Turquía del suyo: son diferentes de nosotros. Al Primer ministro Keating le gustaba decir que iba a hacer que Australia dejara de ser «la diferente excluida [y pasara] a ser la diferente incluida» en Asia. Sin embargo, eso es un oxímoron: los diferentes no entran.

Como declaró Mahathir, la cultura y los valores son el obstáculo básico para que Australia se incorpore a Asia. Los choques relacionados con el compromiso de los australianos con la democracia, los derechos humanos, una prensa libre, y sus protestas acerca de las violaciones de esos derechos por partes de los gobiernos de prácticamente todos sus vecinos, son fenómenos que se repiten de forma regular. «El verdadero problema para Australia en la región», señalaba un diplomático australiano de alto rango, «no es nuestra bandera, sino los valores sociales de base. Sospecho que no se encontrará a ningún australiano dispuesto a renunciar ni a uno solo de dichos valores para ser aceptado en la región.»[44] Las diferencias de carácter, estilo y conducta también son marcadas. Como indicaba Mahathir, los asiáticos por lo general en sus relaciones con los demás persiguen sus fines de maneras sutiles, indirectas, moduladas, sinuosas, evitando los juicios, los moralismos y la confrontación. Los australianos, en cambio, son la gente más directa, franca, abierta, alguno diría insensible, de todo el mundo anglo-hablante. Este choque de culturas se manifiesta de la forma más patente en las negociaciones del propio Paul Keating con los asiáticos. Keating encarna las características nacionales australianas en grado extremo. Ha sido descrito como «un martinete político», con un estilo «intrínsecamente provocativo y belicoso», que no dudaba en vituperar a sus oponentes políticos como «cabronazos», «gigolós perfumados» y «locos tarados».[45] A la vez que sostenía que Australia debe ser asiática, Keating normalmente irritaba, escandalizaba y se ganaba la enemistad de los líderes asiáticos con su brutal franqueza. La distancia entre ambas culturas era tan grande que cegaba al proponente de la convergencia cultural, impidiéndole ver hasta qué punto su propia conducta repelía a quienes él reivindicaba como hermanos culturales.

La opción tomada por Keating y Evans se podría considerar el resultado miope de valorar exageradamente los factores económicos y de ignorar, más que rescatar, la cultura del país, y también como una estratagema política táctica para distraer la atención de los problemas económicos de Australia. Otra posibilidad sería verla como una iniciativa clarividente encaminada a integrar Australia en Asia y a identificarla con los centros en alza de poderío económico, político y, a la postre, militar del este

de Asia. Por lo que se refiere a esto, Australia podría ser el primero de los posiblemente muchos países occidentales que intentaran abandonar Occidente y subirse al carro de las civilizaciones no occidentales en ascenso. A comienzos del siglo XXII, los historiadores podrían mirar retrospectivamente la opción Keating-Evans como un hito importante en la decadencia de Occidente. Sin embargo, si se lleva adelante esa opción, la herencia occidental de Australia no quedará eliminada, y «el país afortunado» será un país permanentemente desgarrado, la «sucursal del imperio» que censuraba Paul Keating y, al mismo tiempo, la «nueva gentuza blanca de Asia», como la denominó desdeñosamente Lee Kuan Yew.[46]

Esto no era ni es un destino inevitable para Australia. Si se acepta su deseo de romper con Gran Bretaña, los líderes de Australia, en vez de definir su país como una potencia asiática, podrían definirlo como un país del Pacífico, como de hecho intentó hacer Robert Hawke, el predecesor de Keating como Primer ministro. Si Australia desea convertirse en una república separada de la Corona británica, se podría alinear con el primer país del mundo que hizo tal cosa, un país que como Australia es de origen británico, un país de inmigrantes, de dimensiones continentales, de habla inglesa, que ha sido su aliado en tres guerras y que cuenta con una población mayoritariamente europea, si bien con un incremento progresivo, como en Australia, de la población asiática. Culturalmente, los valores de la declaración de independencia del 4 de julio de 1776 sintonizan mucho mejor con los valores australianos que los de cualquier país asiático. Económicamente, en vez de intentar abrirse paso a la fuerza en un grupo de sociedades para las que es un país culturalmente extraño y que por esa razón lo rechazan, los líderes de Australia podían proponer una ampliación del NAFTA que lo convirtiera en un ordenamiento de Norteamérica y el Pacífico Sur (NASP) que incluyera a los Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Tal agrupamiento reconciliaría cultura y economía y proporcionaría a Australia una identidad sólida y duradera que no provendría de esfuerzos vanos por convertir Australia en asiática.

El virus occidental y la esquizofrenia cultural. Mientras que los líderes de Australia se embarcaban en una búsqueda de Asia, los de otros países desgarrados —Turquía, México, Rusia— intentaban incorporar Occidente a sus sociedades y a sus sociedades a Occidente. Hasta 1995, ninguno de estos esfuerzos de redefinición cultural había tenido éxito. La experiencia histórica demuestra palmariamente la fuerza, poder de recuperación y viscosidad de las culturas autóctonas y su capacidad para renovarse y resistir, contener y absorber las importaciones occidentales. Los líderes imbuidos de la soberbia de pensar que pueden rehacer sus sociedades parecen destinados a fracasar. Aunque pueden introducir elementos de cultura occidental, son incapaces de suprimir o eliminar de forma definitiva los elementos fundamentales de su respectiva cultura autóctona. Por contra, el virus occidental, una vez que se ha introducido en una sociedad, es difícil de eliminar. El virus persiste, pero no es mortal; el paciente sobrevive, pero nunca está sano. Los líderes políticos pueden hacer historia, pero no pueden escapar a la historia. Generan países desgarrados; no crean sociedades occidentales. Contagian a su respectivo país una esquizofrenia cultural que acaba convirtiéndose en su característica constante y definitoria.

Capítulo 7

ESTADOS CENTRALES, CÍRCULOS CONCÉNTRICOS Y ORDEN CIVILIZATORIO

CIVILIZACIONES Y ORDEN

En la emergente política global, las dos superpotencias de la guerra fría están siendo sustituidas por los Estados centrales de las grandes civilizaciones como principales polos de atracción y repulsión para los demás países. Estos procesos son muy claramente visibles por lo que respecta a las civilizaciones occidental, ortodoxa y sínica. En estos casos, los agrupamientos por civilizaciones que están emergiendo comprenden Estados centrales, Estados miembros, poblaciones minoritarias de cultura semejante en Estados colindantes y, cosa más discutible, pueblos vecinos culturalmente distintos, a los que los Estados centrales desean dominar por razones de seguridad. En esos bloques determinados por las civilizaciones, los Estados a menudo tienden a distribuirse en círculos concéntricos en torno al Estado o Estados centrales, traduciendo de ese modo su grado de identificación con dicho bloque y su integración en él. Carente de un Estado central reconocido, el islam está intensificando su conciencia común, pero hasta ahora sólo ha desarrollado una rudimentaria estructura política común.

Los países tienden a unirse al carro de países de cultura similar y a contrapesar a los países con los que no tienen coincidencias culturales. Esto es particularmente cierto con respecto a los Estados centrales. Su poder atrae a quienes son culturalmente semejantes y repele a quienes son culturalmente diferentes. Por razones de seguridad, los Estados centrales pueden intentar incorporar o dominar algunos pueblos de otras civilizaciones que, a su vez, intentan resistir o escapar a tal control (China frente a tibetanos y uigures; Rusia frente a tártaros, chechenos, musulmanes de Asia Central). Además, las relaciones históricas y las consideraciones de equilibrio de poder llevan a algunos países a resistir a la influencia de su Estado núcleo. Tanto Georgia como Rusia son países ortodoxos, pero, a lo largo de la historia, los georgianos se han resistido a la dominación rusa y a una asociación estrecha con Rusia. Vietnam y China son países confucianos los dos, sin embargo entre ellos ha existido un tipo parecido de enemistad histórica. No obstante, con el tiempo, es probable que los elementos culturales comunes y el desarrollo de una conciencia de civilización más amplia y fuerte reconcilien a estos países, lo mismo que se han reconciliado los países de Europa Occidental.

Durante la guerra fría, el orden existente era el resultado del dominio que las superpotencias ejercían sobre sus dos bloques y de la influencia de las superpotencias en el Tercer Mundo. En el mundo que está surgiendo, una potencia global es algo obsoleto, y una colectividad universal, un sueño lejano. Ningún país, ni siquiera los

Estados Unidos, tiene intereses de seguridad importantes a escala planetaria. En el mundo actual, más complejo y heterogéneo, los componentes del orden se encuentran dentro de las civilizaciones y entre ellas. El mundo, o se ordenará de acuerdo con las civilizaciones o no tendrá orden alguno. En este mundo, los Estados centrales de las civilizaciones ocupan el puesto de las superpotencias. Son fuentes de orden dentro de las civilizaciones y, mediante negociaciones con otros Estados centrales, también entre las civilizaciones.

Un mundo en el que los Estados centrales desempeñan un papel principal o dominante es un mundo de esferas de influencia. Pero es también un mundo en el que el ejercicio de la influencia por parte del Estado central queda atemperado y moderado por la cultura común que comparte con los Estados miembros de su civilización. Los elementos culturales comunes legitiman el liderazgo y el papel ordenador del Estado central tanto para los Estados miembros como para las potencias e instituciones exteriores. En 1994, sin embargo, el entonces secretario general de la ONU, Boutros Boutros-Ghali, promulgó una norma de «mantenimiento de la esfera de influencia» según la cual la potencia regional dominante no debía proporcionar más de un tercio de las fuerzas de mantenimiento de la paz de la ONU. Tal norma niega la realidad geopolítica de que, en cualquier región dada donde hay un Estado dominante, la paz sólo se puede conseguir y mantener a través del liderazgo de ese Estado. Las Naciones Unidas no son una alternativa al poder regional, y dicho poder regional se convierte en responsable y legítimo cuando lo ejercen los Estados centrales en relación con otros miembros de su civilización.

Un Estado central puede realizar su función ordenadora gracias a que los demás Estados lo consideran su pariente cultural. Una civilización es una familia extensa y, como los miembros más viejos de una familia, los Estados centrales proporcionan a sus parientes tanto apoyo como disciplina. Si falta ese parentesco, la capacidad de un Estado más poderoso para resolver conflictos e imponer orden en su región es limitada. Paquistán, Bangladesh e incluso Sri Lanka no aceptarán a la India como suministrador de orden en el sur de Asia, y ningún otro Estado asiático oriental aceptará que Japón desempeñe esa función en el este asiático.

Cuando las civilizaciones carecen de Estados centrales, los problemas que conlleva poner orden dentro de las civilizaciones o negociar el orden entre civilizaciones se hacen más difíciles. La ausencia de un Estado central islámico que se pudiera relacionar con los bosnios de forma legítima y con autoridad, como Rusia con los serbios y Alemania con los croatas, impulsó a los Estados Unidos a intentar asumir ese papel. Su ineficacia al desempeñarlo se debió al nulo interés estratégico que tenía para los estadounidenses el lugar concreto en que fueran trazadas las fronteras estatales en la antigua Yugoslavia, a la ausencia de toda conexión cultural entre los Estados Unidos y Bosnia, y a la oposición europea a la creación de un Estado musulmán en Europa. Así mismo, ante la ausencia de un Estado central latinoamericano, a los Estados Unidos no les quedó otro remedio que llevar el peso de la negociación con Haití, pero, a su vez, los países latinoamericanos criticaron las actividades estadounidenses en este país por ser las de un intermediario externo a la civilización. La ausencia de Estados centrales tanto en África como en el mundo árabe ha complicado enormemente los esfuerzos por resolver la guerra civil en curso en

Sudán. Allí donde existen, en cambio, los Estados centrales son los elementos nucleares del nuevo orden internacional basado en las civilizaciones.

DELIMITANDO OCCIDENTE

Durante la guerra fría, los Estados Unidos estaban en el centro de un agrupamiento amplio y diverso de países pluricivilizatorios que compartían el objetivo de impedir una mayor expansión de la Unión Soviética. Este agrupamiento, conocido de varias formas («mundo libre», «Occidente» o los «aliados»), incluía a muchas sociedades occidentales (aunque no todas), Turquía, Grecia, Japón, Corea, Filipinas, Israel y, menos estrictamente, a otros países como Taiwán, Tailandia y Paquistán. Tenía como rival un agrupamiento de países de heterogeneidad sólo ligeramente menor, que incluía a todos los países ortodoxos excepto Grecia, varios países que históricamente eran occidentales, Vietnam, Cuba y, en menor medida, la India, y a veces uno o más países africanos. Con el fin de la guerra fría, estos agrupamientos, en los que convergían culturas diversas y múltiples civilizaciones, se fragmentaron. La disolución del sistema soviético, particularmente la del Pacto de Varsovia, fue espectacular. Más lentamente, pero de modo semejante, el «Occidente» multicivilizatorio de la guerra fría se está remodelando como un nuevo agrupamiento que más o menos coincide en su extensión con la civilización occidental. Está en marcha un proceso de delimitación que lleva consigo la definición de los miembros de las organizaciones internacionales occidentales.

Los Estados centrales de la Unión Europea, Francia y Alemania, están rodeados en primer lugar por un agrupamiento interno formado por Bélgica, Holanda y Luxemburgo, países todos ellos que han acordado eliminar todas las barreras al tránsito de bienes y personas; después, otros países miembros como Italia, España, Portugal, Dinamarca, Gran Bretaña, Irlanda y Grecia; los Estados que se adhirieron en 1995 (Austria, Finlandia, Suecia); y, por último, los países que en esa fecha disponían de acuerdos de asociación (Polonia, Hungría, República Checa, Eslovaquia, Bulgaria y Rumania). Haciéndose eco de esta realidad, en el otoño de 1994, el partido gobernante en Alemania y funcionarios franceses de alto rango avanzaron propuestas para una Unión diferenciada. El plan alemán proponía que el «núcleo duro» lo constituyeran los miembros originales menos Italia, y que «Alemania y Francia formaran el núcleo de ese núcleo duro». Los países del núcleo duro intentarían establecer rápidamente una unión monetaria e integrar sus políticas exteriores y de defensa. Casi simultáneamente, el Primer ministro francés Edouard Balladur sugirió una Unión con tres círculos: un núcleo formado por los cinco Estados partidarios de la integración, un segundo círculo compuesto por los otros miembros actuales y un círculo exterior constituido por los nuevos Estados en vías de convertirse en miembros. Posteriormente, el ministro de Asuntos Exteriores francés Alain Juppé expuso detalladamente esta idea abogando por «un círculo exterior de Estados "socios" que incluiría Europa Oriental y Central; un círculo intermedio de Estados miembros que requeriría aceptar disciplinas comunes en ciertos campos (mercado único, unión aduanera, etc.); y varios círculos internos de "solidaridades reforzadas",

que incorporarían a quienes quisieran y pudieran moverse más rápido que los demás en áreas tales como defensa, integración monetaria, política exterior, etcétera».[1] Otros líderes políticos propusieron otros tipos de ordenamientos, si bien todos ellos contenían un agrupamiento interior de Estados asociados más estrechamente y después agrupaciones de Estados más extensos menos plenamente integrados con el Estado central, hasta llegar a la línea que separa a los miembros de los no miembros.

Determinar el trazado de esa línea de fractura en Europa ha sido uno de los principales problemas que ha debido afrontar Occidente en el mundo de posguerra fría. Durante la guerra fría, Europa como un todo no existía. Con el hundimiento del comunismo, sin embargo, se hizo necesario afrontar y contestar a la pregunta «¿Qué es Europa?». Las fronteras de Europa al norte, oeste y sur están delimitadas por importantes extensiones de agua, que al sur coinciden con claras diferencias de cultura. Pero, ¿dónde está la frontera oriental de Europa? ¿A quiénes se debe considerar europeos y, por tanto, miembros potenciales de la Unión Europea, la OTAN y organizaciones parecidas?

La respuesta más convincente y generalizada a estas preguntas la proporciona la gran línea histórica que durante siglos ha separado a los pueblos cristianos occidentales de los pueblos musulmanes y ortodoxos. La existencia de esta línea se remonta a la división del imperio romano en el siglo IV y a la creación del Sacro Imperio Romano en el X. Ha estado aproximadamente en su lugar actual durante al menos quinientos años. Empezando en el norte, corre a lo largo de lo que ahora son las fronteras entre Finlandia y Rusia y los Estados bálticos (Estonia, Letonia y Lituania) y Rusia, atraviesa Bielorrusia Occidental, cruza Ucrania separando el oeste uniata del este ortodoxo, pasa por Rumania entre Transilvania, con su población húngara católica, y el resto del país, y a través de la antigua Yugoslavia siguiendo la frontera que separa Eslovenia y Croacia de las demás repúblicas. En los Balcanes, por supuesto, esta línea coincide con la división histórica entre los imperios austrohúngaro y otomano. Es la frontera cultural de Europa y en el mundo de posguerra fría es también la frontera política y económica de Europa y Occidente.



Mapa 7.1. La frontera oriental de la civilización occidental.

El paradigma civilizatorio proporciona una respuesta clara y convincente a la pregunta relativa a los europeos occidentales: ¿dónde termina Europa? Europa termina donde termina el cristianismo occidental y comienza el islam y la ortodoxia. Ésta es la respuesta que los europeos occidentales quieren oír, que apoyan mayoritariamente *sotto voce*, y que varios intelectuales y líderes políticos han apoyado explícitamente. Como sostenía Michael Howard, es necesario reconocer la distinción, desdibujada durante los años soviéticos, entre Europa Central, o *Mitteleuropa*, y Europa Oriental

propiamente dicha. Europa Central incluye «los territorios que una vez formaron parte de la cristiandad occidental; los antiguos territorios del imperio de los Habsburgo: Austria, Hungría y Checoslovaquia, junto con Polonia y las marcas orientales de Alemania. El término "Europa Oriental" se debería reservar para las regiones que se desarrollaron bajo la égida de la Iglesia ortodoxa: las poblaciones del mar Negro de Bulgaria y Rumania, que sólo emergieron de la dominación otomana en el siglo XIX, y las partes "europeas" de la Unión Soviética». La primera prueba de Europa Occidental, afirmaba Howard, debe «ser reabsorber a los pueblos de Europa Central en nuestro círculo cultural y económico, al que pertenecen propiamente: restablecer los vínculos entre Londres, París, Roma, Munich y Leipzig, Varsovia, Praga y Budapest». Está surgiendo una «nueva línea de fractura», comentaba Pierre Behar dos años más tarde, «una divisoria básicamente cultural entre una Europa marcada por el cristianismo occidental (católico o protestante), por un lado, y una Europa marcada por el cristianismo oriental y las tradiciones islámicas, por el otro». Así mismo, un destacado finés veía la división fundamental que sustituye en Europa al telón de acero como «la antigua línea de fractura cultural entre el este y el oeste» que sitúa «los territorios del antiguo imperio austrohúngaro, así como Polonia y los Estados bálticos», dentro de la Europa Occidental, y a los demás países europeos orientales y balcánicos fuera de ella. Éste era, coincidía un inglés eminente, la «gran divisoria religiosa... entre las Iglesias orientales y occidentales: hablando en sentido amplio, entre los pueblos que recibieron su cristianismo de Roma directamente o a través de intermediarios celtas o germanos, y los del este y el Sudeste, a quienes llegó a través de Constantinopla (Bizancio)».[2]

Los habitantes de Europa Central también subrayan la significación de esta línea de fractura. A los países que han hecho progresos importantes en despojarse de los legados comunistas y en avanzar hacia una política democrática y una economía de mercado los separa de los que no lo han hecho «la línea que divide al catolicismo y protestantismo, por un lado, de la ortodoxia, por el otro». Hace siglos, afirmaba el presidente de Lituania, los lituanos tuvieron que elegir entre «dos civilizaciones» y «optaron por el mundo latino, se convirtieron al catolicismo y escogieron una forma de organización del Estado basada en la ley». En términos parecidos, los polacos dicen que ellos han sido parte de Occidente desde que en el siglo X eligieron el cristianismo latino frente a Bizancio.[3] En cambio, los habitantes de los países ortodoxos de Europa Oriental ven de forma ambivalente la nueva insistencia en esta línea de fractura cultural. Búlgaros y rumanos ven las grandes ventajas de ser parte de Occidente y de poder incorporarse a sus instituciones; pero también se identifican con su propia tradición ortodoxa y, en el caso de los búlgaros, con su íntima asociación histórica con Rusia.

La identificación de Europa con la cristiandad occidental proporciona un criterio claro para la admisión de nuevos miembros en organizaciones occidentales. La Unión Europea es la principal entidad de Occidente en Europa, y el número de sus miembros volvió a crecer en 1994 con la admisión de Austria, Finlandia y Suecia, países culturalmente occidentales. En la primavera de 1994, la Unión decidió negar provisionalmente el ingreso a todas las antiguas repúblicas soviéticas excepto a los Estados bálticos. También firmó «acuerdos de asociación» con los cuatro Estados de

Europa Central (Polonia, Hungría, República Checa y Eslovaquia) y con dos de Europa Oriental (Rumania y Bulgaria). Sin embargo, es probable que ninguno de estos Estados se convierta en miembro pleno de la UE hasta el siglo XXI, y los Estados de Europa Central indudablemente obtendrán esa condición antes que Rumania y Bulgaria, si es que éstos llegan realmente a conseguirla alguna vez. Mientras tanto, las perspectivas de que los Estados bálticos y Eslovenia sean admitidos como miembros parecen halagüeñas, pero en 1995 las solicitudes de la musulmana Turquía, la demasiado pequeña Malta y la ortodoxa Chipre estaban todavía pendientes. A la hora de incrementar el número de miembros de la UE, las preferencias se decantan claramente hacia aquellos Estados que son culturalmente occidentales y que además tienden a un mayor desarrollo económico. Si se aplicara este criterio, los Estados de Visegrado (Polonia, República Checa, Eslovaquia, Hungría), las repúblicas bálticas, Eslovenia, Croacia y Malta acabarían siendo miembros de la UE y la Unión coincidiría en su extensión con la civilización occidental tal y como ha existido históricamente en Europa.

La lógica de las civilizaciones impone una consecuencia parecida en lo relativo a la ampliación de la OTAN. La guerra fría comenzó con la extensión del control político y militar soviético a Europa Central. Los Estados Unidos y los países de Europa Occcidental crearon la OTAN para prevenir y, si era necesario, repeler una ulterior agresión soviética. En el mundo de posguerra fría, la OTAN es la organización de segundad de la civilización occidental. Terminada la guerra fría, la OTAN tiene un solo propósito fundamental y apremiante: asegurarse de que las cosas sigan así, impidiendo que se vuelva a imponer el control político y militar ruso en Europa Central. Dado que es la organización de seguridad de Occidente, la OTAN está debidamente abierta al ingreso de los países occidentales que deseen pertenecer a ella y que reúnan los requisitos básicos desde el punto de vista de la competencia militar, la democracia política y control civil del ejército.

La política estadounidense respecto del orden de seguridad europeo en la posguerra fría se caracterizó por ser más universalista, como demostró la Asociación por la Paz, abierta a los países europeos y a los euroasiáticos. También se reflejó esa política en el papel de la Organización para la Seguridad y para la Cooperación en Europa. Quedó expresada en los comentarios del presidente Clinton cuando visitó Europa en enero de 1994: «Las fronteras de la libertad se deben definir ahora en función de la nueva conducta, no por la historia vieja. Les digo a todos... los que trazarían una nueva frontera en Europa: no debemos cerrarnos de antemano a la posibilidad del mejor futuro para Europa —democracia en todas partes, economía de mercado en todas partes, países que cooperan para la mutua seguridad en todas partes—. Hemos de evitar un resultado inferior a ése». Un año después, sin embargo, su gobierno había aceptado la significación de las fronteras definidas por «la historia vieja» y se había conformado con un «resultado inferior» que tradujera la realidad de las diferencias entre civilizaciones. El gobierno de Clinton pasó a elaborar activamente los criterios y un programa para la extensión de la condición de miembros de la OTAN, primero a Polonia, Hungría, la República Checa y Eslovaquia, después a Eslovenia y más tarde probablemente a las repúblicas bálticas.

Rusia se opuso enérgicamente a cualquier ampliación de la OTAN, y los rusos que presumiblemente eran más liberales y prooccidentales aseguraban que la expansión fortalecería enormemente a las fuerzas nacionalistas y antioccidentales en Rusia. Sin embargo, la expansión de la OTAN limitada a los países que históricamente son parte de la cristiandad occidental también garantiza a Rusia la exclusión de Serbia, Bulgaria, Rumania, Moldavia, Bielorrusia y Ucrania (mientras permanezca unida). La expansión de la OTAN limitada a los Estados occidentales subrayaría también el papel de Rusia como Estado central de una civilización ortodoxa aparte y, por tanto, como país responsable del orden dentro de la ortodoxia y a lo largo de sus fronteras, y que podría y debería tratar en pie de igualdad con la OTAN y los Estados centrales occidentales.

La utilidad de diferenciar los países desde la perspectiva de su civilización resulta manifiesta con respecto a las repúblicas bálticas. Son las únicas ex repúblicas soviéticas claramente occidentales desde el punto de vista de su historia, cultura y religión, y su destino ha sido siempre una preocupación importante de Occidente. Los Estados Unidos nunca reconocieron su incorporación a la Unión Soviética, apoyaron su paso a la independencia cuando la Unión Soviética se estaba hundiendo e insistieron en que los rusos se atuvieran al calendario acordado para retirar sus tropas de estas repúblicas. El mensaje enviado a los rusos ha sido que deben reconocer que los bálticos están fuera de cualquier esfera de influencia que los rusos puedan desear establecer con respecto a las demás ex repúblicas soviéticas. Este logro por parte del gobierno de Clinton fue, como dijo el Primer ministro de Suecia, «una de las contribuciones más importantes a la seguridad y estabilidad europeas» y ayudó a los demócratas rusos, al dejar bien sentado que cualquier proyecto revanchista por parte de los nacionalistas radicales rusos sería vano frente al explícito compromiso occidental con esas repúblicas.[4]

Aunque se ha dedicado mucha atención a la ampliación de la Unión Europea y de la OTAN, la configuración cultural de estas organizaciones también plantea la cuestión de su posible reducción. Un país no occidental, Grecia, es miembro de ambas organizaciones, y otro, Turquía, es miembro de la OTAN y aspirante a la condición de miembro de la Unión. Estas relaciones fueron fruto de la guerra fría. ¿Tienen algún sentido en el mundo de civilizaciones posterior a ella?

El ingreso de Turquía en la Unión Europea como miembro de pleno derecho es problemático e improbable, y su condición de miembro de la OTAN ha sido atacada por el Partido del Bienestar. Sin embargo, es probable que Turquía continúe siendo miembro de la OTAN, a menos que el Partido del Bienestar obtenga una resonante victoria electoral o Turquía, por otra parte, rechace a sabiendas la herencia de Ataturk y se redefina como líder del islam. Esto entra dentro de lo posible y quizá fuera deseable para Turquía, pero no es probable que suceda en un futuro próximo. Sea cual sea su papel en la OTAN, lo probable es que Turquía persiga cada vez más sus propios intereses en lo tocante a los Balcanes, el mundo árabe y Asia Central.

Grecia no forma parte de la civilización occidental, pero fue la patria de la civilización clásica, que, a su vez, fue una fuente importante de la civilización occidental. En su oposición a los turcos, los griegos se han considerado a lo largo de la historia la vanguardia del cristianismo. A diferencia de serbios, rumanos o búlgaros,

su historia ha estado íntimamente entrelazada con la de Occidente. Sin embargo, Grecia es también una anomalía, el intruso ortodoxo en los organismos occidentales. Nunca ha sido un miembro cómodo ni de la UE ni de la OTAN, y ha tenido dificultades para adaptarse a los principios y costumbres de ambas. Desde mediados de los años sesenta a mediados de los setenta fue gobernada por una junta militar, y no pudo entrar en la Comunidad Europea hasta que se convirtió en democracia. A menudo parece que sus líderes se toman un interés particular en desviarse de las normas occidentales y en enemistarse con los gobiernos de Occidente. Era más pobre que los demás miembros de la Comunidad y de la OTAN y a menudo seguía directrices económicas que parecían incumplir los criterios vigentes en Bruselas. Su conducta como presidente del Consejo de la UE en 1994 exasperó a otros miembros, y hay funcionarios europeooccidentales que, en privado, califican su ingreso de error.

En el mundo de posguerra fría, las directrices de Grecia se han desviado cada vez más de las de Occidente. Su bloqueo de Macedonia fue objeto de la enérgica oposición de los gobiernos occidentales y acabó con el intento por parte de la Comisión Europea de conseguir una sentencia condenatoria del Tribunal de Justicia. Con respecto a los conflictos en la antigua Yugoslavia, Grecia se distanció de los criterios seguidos por las principales potencias occidentales, apoyó activamente a los serbios y violó descaradamente las sanciones que la ONU les había impuesto. Tras el fin de la Unión Soviética y de la amenaza comunista, Grecia tiene intereses comunes con Rusia en su oposición al enemigo de ambas, Turquía. Ha permitido a Rusia disponer de una presencia importante en el sector griego de Chipre y, debido a «su común religión ortodoxa oriental», los grecochipriotas han dado la bienvenida a la isla tanto a rusos como a serbios.[5] En 1995, funcionaban en Chipre unos 2.000 negocios de propiedad rusa; se publicaban allí periódicos rusos y serbocroatas; y el gobierno grecochipriota estaba adquiriendo abundante material armamentístico a Rusia. Además, Grecia estudió con Rusia la posibilidad de traer petróleo desde el Cáucaso y Asia Central hasta el Mediterráneo a través de un oleoducto grecobúlgaro que evitara pasar por Turquía y otros países musulmanes. En conjunto, la política exterior griega ha adoptado una orientación marcadamente ortodoxa. Sin duda, Grecia seguirá siendo miembro formal de la OTAN y de la Unión Europea. Pero, sin duda también, a medida que el proceso de reconfiguración cultural se intensifique, estas pertenencias se irán haciendo menos sólidas, menos significativas y más difíciles para las partes implicadas. El adversario de la Unión Soviética durante la guerra fría está transformándose en el aliado de Rusia del período de posguerra fría.

RUSIA Y SU «EXTRANJERO PRÓXIMO»

El suceso de los imperios zarista y comunista es un bloque de civilización, paralelo en muchos aspectos al de Occidente en Europa. En el centro, Rusia, el equivalente de Francia y Alemania, está estrechamente vinculada a un círculo interior que incluye las dos repúblicas ortodoxas predominantemente eslavas de Bielorrusia y Moldavia. Kazajstán, de cuya población el 10% es ruso, y Armenia, estrecho aliado histórico de Rusia. A mediados de los años noventa, todos estos países tenían

gobiernos prorrusos que por lo general habían llegado al poder mediante elecciones. Relaciones estrechas pero más débiles existen entre Rusia y Georgia y Ucrania, que son ortodoxas de forma mayoritaria (en el caso de Georgia) o en buena parte (en el de Ucrania), pero que también poseen un fuerte sentimiento de su identidad nacional y de su pasada independencia. En los Balcanes ortodoxos, Rusia tiene estrechas relaciones con Bulgaria, Grecia, Serbia y Chipre, y algo menos estrechas con Rumania. Las repúblicas musulmanas de la antigua Unión soviética han creado algunos mecanismos de cooperación entre ellas, y Turquía y otros Estados musulmanes han procurado ganar su amistad. Sin embargo, siguen siendo muy dependientes de Rusia tanto económicamente como en el ámbito de la seguridad. Las repúblicas bálticas, en cambio, reaccionando ante la fuerza de atracción gravitatoria de Europa se han apartado realmente de la esfera de influencia rusa.

En conjunto, Rusia está creando un bloque con una zona central ortodoxa bajo su liderazgo y una zona circundante de amortiguación (un «cordón sanitario») formada por Estados islámicos relativamente débiles que dominará en grados diversos y de los que intentará eliminar la influencia de otras potencias. Además, Rusia espera que el mundo acepte y apruebe este sistema. Los gobiernos extranjeros y las organizaciones internacionales, como dijo Yeltsin en febrero de 1993, tienen que «otorgar a Rusia poderes especiales como garantizadora de la paz y la estabilidad en las antiguas regiones de la URSS». Mientras la Unión Soviética era una superpotencia con intereses planetarios, Rusia es una potencia importante con intereses regionales y civilizatorios.

Los países ortodoxos de la antigua Unión Soviética son fundamentales para la construcción de un bloque ruso coherente en los asuntos euroasiáticos y mundiales. Durante la desintegración de la Unión Soviética, estos cinco países se movieron al principio en una dirección muy nacionalista, insistiendo en su nueva independencia y distancia respecto a Moscú. Posteriormente, el reconocimiento de la realidad económica, geopolítica y cultural llevó a los votantes, en cuatro de ellos, a elegir gobiernos prorrusos y a respaldar medidas prorrusas. La población de esos cuatro países mira a Rusia esperando apoyo y protección. En el quinto, Georgia, la intervención militar rusa obligó a un cambio semejante en la actitud del gobierno.

Históricamente, Armenia ha identificado sus intereses con Rusia, y Rusia se ha enorgullecido de ser la defensora de Armenia frente a sus vecinos musulmanes. Esta relación ha cobrado nuevo vigor en los años postsoviéticos. Los armenios han dependido del apoyo económico y militar ruso y han respaldado a Rusia en cuestiones relativas a las relaciones entre las antiguas repúblicas soviéticas. Los dos países tienen intereses estratégicos convergentes.

A diferencia de Armenia, Bielorrusia tiene poco sentido de su identidad nacional. También depende, más incluso, del apoyo ruso. Muchos de sus habitantes parecen identificarse tanto con Rusia como con su propio país. En enero de 1994, la Asamblea legislativa reemplazó al nacionalista centrista y moderado que era jefe del Estado por un prorruso conservador. En julio de 1994, el 80% de los votantes eligieron como presidente a un prorruso radical aliado de Vladimir Zhirinovsky. Bielorrusia se unió pronto a la Comunidad de Estados Independientes, fue miembro fundador de la unión económica creada en 1993 con Rusia y Ucrania, accedió a una unión monetaria con

Rusia, le entregó sus armas nucleares y aceptó el estacionamiento de tropas rusas en su suelo durante lo que queda de siglo. Bielorrusia es, en efecto, parte de Rusia en todo salvo en el nombre.

Después de que Moldavia se independizara, al hundirse la Unión Soviética, muchos esperaban que acabara reintegrándose a Rumania. A su vez, el temor de que esto pudiera ocurrir estimuló en la zona este rusificada un movimiento secesionista que contaba con el apoyo tácito de Moscú y el apoyo activo del 14° ejército ruso, y que condujo a la creación de la república del Transdniéster. El sentir moldavo en favor de la unión con Rumania, sin embargo, declinó ante los problemas económicos de ambos países y la presión económica rusa. Moldavia se unió a la CEI, y el comercio con Rusia aumentó. En febrero de 1994, los partidos prorrusos obtenían un éxito abrumador en las elecciones parlamentarias.

En estos tres Estados, la reacción de la opinión pública ante una combinación de intereses estratégicos y económicos produjo gobiernos que favorecían el estrecho alineamiento con Rusia. En Ucrania concurrieron a la postre circunstancias parecidas. En Georgia, el curso de los acontecimientos fue diferente. Georgia fue un país independiente hasta 1801, cuando su gobernante, el rey Jorge XIII, pidió la protección rusa contra los turcos. Tras la Revolución rusa, Georgia volvió a ser independiente durante tres años, 1918-1921, pero los bolcheviques la incorporaron a la Unión Soviética por la fuerza. Cuando la Unión soviética llegó a su fin, Georgia volvió a declararse independiente. Una coalición nacionalista ganó las elecciones, pero su líder se dedicó a una represión autodestructora y fue derrocado violentamente. Eduard A. Shevardnadze, que había sido ministro de Asuntos Exteriores de la Unión Soviética, volvió para dirigir el país y fue confirmado en el poder por las elecciones presidenciales de 1992 y 1995. Sin embargo, se encontraba ante un movimiento separatista en Abjasia, que se convirtió en el receptor de un fuerte apoyo ruso, y también ante una insurrección encabezada por el depuesto Gamsajhurdia. Emulando al rey Jorge, acabó diciendo «No tenemos mucha elección», y se volvió a Moscú en busca de ayuda. Soldados rusos intervinieron para apoyarle a cambio de que Georgia se uniera a la CEI. En 1994, los georgianos dieron su consentimiento a que los rusos mantuvieran en Georgia tres bases militares durante un período indefinido de tiempo. Así, la intervención militar rusa, primero para debilitar al gobierno georgiano y después para sostenerlo, llevó a la Georgia de aspiraciones independentistas al bando ruso.

Aparte de Rusia, la mayor y más importante antigua república soviética es Ucrania. A lo largo de la historia, Ucrania ha sido independiente en varios momentos. Sin embargo, durante la mayor parte de la época moderna ha formado parte de una entidad política gobernada desde Moscú. El acontecimiento decisivo tuvo lugar en 1654, cuando Bohdan Khmelnytsky, líder cosaco de un levantamiento contra el dominio polaco, juró lealtad al zar a cambio de ayuda contra los polacos. Desde entonces hasta 1991, salvo el lapso de una república efímeramente independiente entre 1917 y 1920, lo que ahora es Ucrania estuvo controlado políticamente desde Moscú. Sin embargo, Ucrania es un país escindido con dos culturas distintas. La línea de fractura entre la civilización occidental y la ortodoxia pasa por su mismo centro desde hace siglos. En determinados momentos del pasado, Ucrania occidental formó

parte de Polonia, Lituania y el imperio austrohúngaro. Muchos de sus habitantes han sido adeptos de la Iglesia uniata, que practica ritos ortodoxos pero reconoce la autoridad del Papa. Históricamente, los ucranianos occidentales han hablado ucraniano y han sido intensamente nacionalistas en sus opiniones. La población de Ucrania oriental, en cambio, ha sido mayoritariamente ortodoxa y en gran parte ha hablado ruso. Los rusos constituyen el 22% de la población total ucraniana, y los rusohablantes nativos, el 31%. A la mayoría de los estudiantes de primaria y secundaria se les enseña en ruso.[6] Crimea es mayoritariamente rusa y formó parte de la Federación Rusa hasta 1954, cuando Krushchev la transfirió a Ucrania, al parecer como muestra de reconocimiento por la decisión de Khmelnytsky 300 años antes.

Las diferencias entre Ucrania oriental y occidental son manifiestas en las actitudes de sus habitantes. A finales de 1992, por ejemplo, un tercio de los rusos de Ucrania occidental, por tan sólo el 10% en Kiev, decían sentir animosidad antirrusa.[7] La escisión este-oeste quedó de manifiesto de forma evidente en las elecciones presidenciales de julio de 1994. El presidente en funciones, Leonid Kravchuk, quien, pese a colaborar estrechamente con los líderes de Rusia, se presentaba como nacionalista, venció en las trece provincias de la Ucrania occidental con mayorías que llegaban hasta el 90%. Su rival, Leonid Kuchma, que recibió clases de ucraniano durante la campaña, venció en las trece provincias orientales por mayorías parecidas. Kuchma ganó con el 52% de los votos. En efecto, una ligera mayoría del pueblo ucraniano confirmaba en 1994 la opción de Khmelnytsky en 1654. Las elecciones, como decía un experto estadounidense, «expresaban, incluso cristalizaban, la escisión entre los eslavos europeizados de Ucrania occidental y la visión ruso-eslava de lo que Ucrania debería ser. No se trata tanto de polarización étnica, cuanto de culturas diferentes».[8]

Mapa 7.2. Ucrania: un país escindido.

Fuente: International Foundation for Electoral Systems.

Como consecuencia de esta división, las relaciones entre Ucrania y Rusia podrían evolucionar de una de estas tres maneras. A principios de los años noventa, entre los dos países había problemas pendientes de gran importancia, relativos a las armas nucleares, Crimea, los derechos de los rusos en Ucrania, la flota del mar Negro y las relaciones económicas. Muchos pensaban que el conflicto armado era probable, lo que llevó a algunos analistas occidentales a sostener que Occidente debía apoyar la posesión por parte de Ucrania de un arsenal nuclear para disuadir la agresión rusa.[9] Sin embargo, si lo que cuenta es la civilización, la probabilidad de violencia entre ucranianos y rusos debería de ser baja. Ambos son pueblos eslavos, principalmente ortodoxos, que han mantenido relaciones estrechas durante siglos y entre quienes los matrimonios ruso-ucranianos son comunes. Pese a los problemas sumamente conflictivos y a la presión de los nacionalistas radicales de ambas partes, los líderes de los dos países han trabajado mucho, y en buena medida con éxito, para moderar estas disputas. La elección de un presidente de orientación explícitamente rusa en Ucrania a mediados de 1994 redujo aún más la probabilidad de un conflicto exacerbado entre los dos países. Mientras que en otros lugares de la antigua Unión Soviética había una lucha seria entre musulmanes y cristianos, y en los Estados bálticos mucha tensión y algo de lucha entre cristianos occidentales y ortodoxos, hasta 1995 no se había producido prácticamente ninguna violencia entre rusos y ucranianos.

Una segunda posibilidad, algo más probable, es que Ucrania se escinda siguiendo su línea de fractura en dos entidades separadas, de las cuales la oriental se fundiría con Rusia. La cuestión de la secesión se planteó primero con respecto a Crimea. La población de Crimea, que en un 70% es rusa, apoyó considerablemente la independencia ucraniana de la Unión Soviética en un referéndum celebrado en diciembre de 1991. En mayo de 1992, también el Parlamento de Crimea resolvió por

votación declarar la independencia de Crimea respecto a Ucrania y después, bajo presión ucraniana, anuló esa votación. Sin embargo, el Parlamento ruso aprobó revocar la cesión de Crimea a Ucrania realizada en 1954. En enero de 1994, los ciudadanos de Crimea eligieron a un presidente que había hecho una campaña basada en un programa electoral de «unidad con Rusia». Esto incitó a algunas personas a plantear la pregunta: «¿Será Crimea el siguiente Nagorno-Karabaj o una nueva Abjasia?».[10] La respuesta fue un rotundo «¡No!», ya que el nuevo presidente crimeano se volvió atrás de su compromiso de celebrar un referéndum sobre la independencia y, en vez de eso, negoció con el gobierno de Kiev. En mayo de 1994, la situación se caldeó de nuevo cuando el Parlamento de Crimea aprobó por votación restablecer la Constitución de 1992 que la hacía prácticamente independiente de Ucrania. Sin embargo, una vez más, la moderación de los líderes rusos y ucranianos impidió que este problema generase violencia, y la elección dos meses después del prorruso Kuchma como presidente ucraniano socavó el empuje crimeano hacia la secesión.

Sin embargo, esa elección planteó la posibilidad de que la parte occidental del país se separara de una Ucrania que cada vez se estaba acercando más a Rusia. Algunos rusos podrían dar la bienvenida a esas nuevas circunstancias. Como decía un general ruso, «Ucrania, o mejor, Ucrania oriental, volverá en cinco, diez o quince años. ¡Ucrania occidental puede irse al infierno!».[11] Sin embargo, una Ucrania así, irreductiblemente uniata y orientada hacia Occidente, sólo sería viable si tuviera un apoyo occidental fuerte y eficaz. A su vez, tal apoyo sólo sería probable que se produjera si las relaciones entre Occidente y Rusia se deterioraran gravemente y llegaran a parecerse a las de la guerra fría.

La tercera hipótesis, y la más probable, es que Ucrania seguirá unida, seguirá escindida, seguirá siendo independiente y, por lo general, cooperará estrechamente con Rusia. Una vez que se resuelvan los problemas transitorios concernientes a las armas nucleares y las fuerzas armadas, los problemas más serios a largo plazo serán económicos, y su resolución se verá facilitada por una cultura parcialmente compartida y estrechos vínculos personales. La relación ruso-ucraniana es a Europa Oriental, ha señalado John Morrison, lo que la relación franco-alemana es a Europa Occidental.[12] De la misma forma que la primera provee el centro de la Unión Europea, ésta es el núcleo esencial para la unidad en el mundo ortodoxo.

LA GRAN CHINA Y SU ESFERA DE PROSPERIDAD COMPARTIDA

A lo largo de la historia, China se entendió a sí misma como una realidad que abarcaba diversos territorios: una «zona sínica» que incluía Corea, Vietnam, las islas Liu Chiu y a veces Japón; una «zona asiática interior» de pueblos no chinos (manchúes, mongoles, uigures, turcos y tibetanos) a los que había que controlar por razones de seguridad; y después una «zona exterior» de bárbaros, de quienes sin embargo «se esperaba que pagaran tributo y reconocieran la superioridad de China».[13] La civilización sínica contemporánea se está estructurando de una manera parecida: el núcleo central de la China han; provincias periféricas que forman parte de China, pero poseen una autonomía considerable; provincias legalmente integradas en China, pero

densamente pobladas por gente no china procedente de otras civilizaciones (Tibet, Xinxiang); sociedades chinas que, con determinadas condiciones, serán, o es probable que lleguen a ser, parte de la China estructurada alrededor de Pekín (Hong Kong, Taiwán); un Estado predominantemente chino cada vez más orientado hacia Pekín (Singapur); poblaciones chinas muy influyentes en Tailandia, Vietnam, Malaisia, Indonesia y Filipinas; y sociedades no chinas (Corea del Norte y del Sur, Vietnam) que, sin embargo, comparten mucho de la cultura confuciana de China.

Durante los años cincuenta, China se definió como aliado de la Unión Soviética. Después, tras la ruptura chino-soviética, se consideró el líder del Tercer Mundo contra ambas superpotencias. Esto produjo grandes costos y pocos beneficios, y, tras el cambio de actitud de los EE.UU. durante el gobierno de Nixon, China intentó participar en un juego de equilibrio de poder con las dos superpotencias, alineándose con los Estados Unidos durante los años setenta, cuando los Estados Unidos parecían débiles, y pasando después a una posición más equidistante en los años ochenta, cuando el potencial militar de los EE.UU. aumentó y la Unión Soviética declinó económicamente y se embarulló en Afganistán. Con el final de la rivalidad entre superpotencias, sin embargo, la «baza china» perdió todo su valor, y China se vio obligada una vez más a redefinir su papel en los asuntos internacionales. Se propuso dos metas: convertirse en el paladín de la cultura china, en el Estado central y polo de atracción de su civilización hacia el que todas las demás colectividades chinas se orientaran, y volver a asumir su posición histórica, perdida en el siglo XIX, como la potencia hegemónica en el este asiático.

El papel cada vez más claro de China como Estado central y polo de atracción de la civilización sínica se puede constatar en: primero, el modo en que China presenta su postura en los asuntos de ámbito mundial; segundo, la medida en que los chinos del extranjero han llegado a intervenir económicamente en China; y tercero, las crecientes conexiones económicas, políticas y diplomáticas con China continental de las otras tres principales entidades chinas, Hong Kong, Taiwán y Singapur, así como la mayor orientación hacia China de los países del sudeste asiático donde China tiene una influencia política importante (Tailandia, Malaisia).

El gobierno chino ve a China continental como el Estado central de una civilización china hacia la que todas las demás colectividades chinas deben orientarse. Tras haber abandonado hace mucho sus esfuerzos por promover sus intereses en el extranjero a través de los partidos comunistas locales, el gobierno intenta ahora «presentarse como el representante de lo chino en todo el mundo».[14] Para el gobierno chino, quienes tienen ascendencia china, aunque sean ciudadanos de otro país, son miembros de la colectividad china y por tanto, en alguna medida, están sujetos a la autoridad del gobierno chino. La identidad china se llega a definir en términos raciales. Chinos son los que comparten la misma «raza, sangre y cultura», como dijo un estudioso de la República Popular China. A mediados de los años noventa, este tema está cada vez más en boca de fuentes chinas, tanto oficiales como privadas. Para los chinos y las personas de ascendencia china que viven en sociedades no chinas, la «prueba del espejo» se convierte así en la prueba de quiénes somos: «Id a miraros en el espejo», es la recomendación de los chinos orientados hacia Pekín a los de ascendencia china que intentan asimilarse en medio de sociedades extranjeras. Los

chinos de la diáspora (es decir, los *huaren* o gente de origen chino, distintos de los *zhong-guoren* o gente del Estado chino), formulan cada vez más el concepto de «China cultural» como manifestación de su *gonshi* o conciencia común. La identidad china, sometida a tantos ataques violentos por parte de Occidente en el siglo XX, actualmente se está formulando de nuevo a partir de los elementos constantes de la cultura china.[15]

Históricamente, esta identidad ha sido compatible también con las cambiantes relaciones con las autoridades centrales del Estado chino. Este sentido de identidad cultural facilita la expansión de las relaciones económicas entre las diversas Chinas, y al mismo tiempo se ve reforzado por ella; dichas relaciones, a su vez, han sido un elemento importante en la promoción de un crecimiento económico rápido en la China continental y en otras partes; y ese crecimiento, finalmente, ha proporcionado el impulso material y psicológico para realzar la identidad cultural china.

Así, la «Gran China» no es simplemente un concepto abstracto. Es una realidad cultural y económica que crece rápidamente y está comenzando a convertirse en una realidad política. Los chinos fueron los responsables del espectacular desarrollo económico de los años ochenta y noventa: en la China continental, en los «cuatro tigres» (tres de los cuales eran chinos) y en los países del sudeste asiático, cuyas economías estaban dominadas por chinos. La economía del este asiático está cada vez más centrada en China y más dominada por chinos. Han sido chinos de Hong Kong, Taiwán y Singapur los que han proporcionado gran parte del capital responsable del crecimiento de China continental en los años noventa. Los chinos afincados en el extranjero, en otros lugares del sudeste asiático, dominaban las economías de sus países. A principios de los años noventa, los chinos constituían el 1 % de la población de Filipinas, pero a ellos se debía el 35 % de las ventas de empresas de titularidad nacional. En Indonesia, a mediados de los años ochenta, los chinos eran entre un 2 y un 3 % de la población, pero poseían aproximadamente el 70 % del capital nacional privado. Diecisiete de los veinticinco mayores negocios estaban controlados por chinos, y se dice que una gran corporación china producía el 5 % del PIB de Indonesia. A principios de los años noventa, los chinos eran el 10 % de la población de Tailandia, pero poseían nueve de los diez mayores grupos empresariales y eran responsables del 50 % de su PIB. Los chinos constituyen aproximadamente un tercio de la población de Malaisia, pero dominan casi totalmente su economía.[16] Fuera de Japón y Corea, la economía del este asiático es básicamente una economía china.

La aparición de esta esfera de prosperidad compartida de la Gran China se vio enormemente facilitada por una «red de bambú» de relaciones familiares y personales y por una cultura común. Los chinos del extranjero tienen muchas más posibilidades que los occidentales o los japoneses de hacer negocios en China. En China, la confianza y el compromiso dependen de las relaciones personales, no de contratos, leyes u otros documentos legales. A los hombres de negocios occidentales les resulta más fácil hacer negocios en la India que en China, donde la inviolabilidad de un acuerdo descansa en la relación personal entre las partes. China, comentaba con envidia en 1993 un destacado japonés, se ha beneficiado de «una red sin fronteras de comerciantes chinos en Hong Kong, Taiwán y el sudeste asiático».[17] Los chinos del extranjero, admitía un hombre de negocios norteamericano, «cuentan con la habilidad

empresarial y cuentan con la lengua, todo ello combinado con la red de bambú, que abarca desde relaciones familiares a contactos. Esa es una ventaja enorme sobre alguien que debe rendir cuentas a un consejo de administración en Akron o Filadelfia». Las ventajas de los chinos no continentales a la hora de negociar con los continentales también fueron puestas de manifiesto por Lee Kuan Yew: «Somos de etnia china. Compartimos ciertas características a través de nuestra ascendencia y cultura comunes... La gente siente una empatía natural por quienes comparten sus atributos físicos. Esta sensación de cercanía se ve reforzada cuando compartimos también una base cultural y lingüística. Favorece el entendimiento fácil y la confianza, que es el fundamento de toda relación empresarial».[18] A finales de los años ochenta y en los noventa, las personas de etnia china afincadas en el extranjero eran capaces de «demostrar a un mundo escéptico que las relaciones *quanxi* a través del mismo lenguaje y cultura pueden suplir una carencia en el ámbito legislativo y la falta de transparencia en normas y regulaciones». Las raíces del desarrollo económico en una cultura común quedaron de manifiesto en la segunda Conferencia Mundial de Empresarios Chinos, celebrada en Hong Kong en noviembre de 1993, descrita como una celebración del triunfalismo chino, y a la que asistieron hombres de negocios de etnia china procedentes de todo el mundo».[19] En el mundo sínico, lo mismo que en otros lugares, la coincidencia cultural fomenta el compromiso económico.

La reducción de la participación económica occidental en China tras los acontecimientos de la plaza de Tiananmen, que siguió a una década de rápido crecimiento económico chino, brindó la oportunidad y el motivo para que los chinos del extranjero se aprovecharan de su cultura común y contactos personales e invirtieran abundantemente en China. El resultado fue una expansión espectacular de los vínculos económicos globales entre las colectividades chinas. En 1992, el 80 % de la inversión extranjera directa en China (11.300 millones de dólares) procedía de chinos del extranjero, principalmente de Hong Kong (68,3 %), pero también de Taiwán (9,3 %), Singapur, Macao y otros lugares. En cambio, Japón aportaba el 6,6 % y los Estados Unidos el 4,6 % del total. De la inversión extranjera acumulada total de 50.000 millones de dólares, el 67 % procedía de fuentes chinas. El crecimiento comercial fue igualmente impresionante. Las exportaciones de Taiwán a China crecieron, de casi nada en 1986, al 8 % de las exportaciones totales de Taiwán en 1992, aumentando ese año a un ritmo del 35 %. Las exportaciones de Singapur a China aumentaron un 22 % en 1992, en contraste con el crecimiento global de sus exportaciones, inferior al 2 %. Como decía Murray Weidenbaum en 1993, «Pese al actual dominio japonés de la región, la economía asiática de base china esta surgiendo rápidamente como nuevo epicentro de la industria, el comercio y las finanzas. Esta zona estratégica contiene volúmenes importantes de potencial tecnológico y manufacturero (Taiwán), notable perspicacia empresarial, de mercadotecnia y servicios (Hong Kong), una buena red de comunicaciones (Singapur), una enorme reserva de capital financiero (los tres) y muy grandes cantidades de tierra, recursos y mano de obra (China continental)».[20] Además, por supuesto, China continental era potencialmente el mayor de todos los mercados en expansión, y para mediados de los años noventa las inversiones en China se orientaban cada vez más a las ventas en ese mercado, lo mismo que a las exportaciones procedentes de él.

Los chinos de los países del sudeste asiático se asimilan en grados diversos a la población local. Esta a menudo alberga sentimientos antichinos que, a veces, como en los disturbios de Medan, Indonesia, en abril de 1994, estallan violentamente. Algunos malaisios e indonesios tachaban de «fuga de capital» el volumen de inversión china que iba a parar a China continental, y los líderes políticos encabezados por el presidente Suharto tuvieron que asegurar a sus poblaciones que esto no perjudicaría sus economías. Los chinos del sudeste asiático, a su vez, insistían en que eran estrictamente leales a su país natal, no al de sus ancestros. A principios de los años noventa, el volumen de capital chino procedente del sudeste asiático que iba a parar a China quedaba compensado por el gran volumen de inversión taiwanesa en Filipinas, Malaisia y Vietnam.

La combinación de creciente poder económico y cultura china común llevó a Hong Kong, Taiwán y Singapur a profundizar cada vez más sus tratos con la madre patria china. Los chinos de Hong Kong se preparaban para la cada vez más próxima transferencia de poder, y comenzaron a adaptarse al mandato de Pekín y no al de Londres. Los hombres de negocios y otros líderes se volvieron reacios a criticar a China o a hacer cosas que pudieran ofenderla. Cuando tal ofensa se producía, el gobierno chino no dudaba en tomar represalias inmediatamente. En 1994, cientos de hombres de negocios cooperaban con Pekín y desempeñaban la función de «asesores de Hong Kong» en lo que de hecho era un gobierno en la sombra. A principios de los años noventa, la influencia económica china en Hong Kong aumentó también de forma espectacular, con una inversión de la China continental para 1993 mayor, según se dice, que la de Japón y los Estados Unidos juntas.[21] A mediados de los años noventa, la integración económica de Hong Kong y la China continental estaba prácticamente completada, quedando por consumar la integración política en 1997.

La expansión de los vínculos de Taiwán con el continente iba retrasada con respecto a la de Hong Kong. Sin embargo, en los años ochenta empezaron a producirse cambios significativos. Durante las tres décadas posteriores a 1949, cada una de estas dos repúblicas chinas se negaba a reconocer la existencia o legitimidad de la otra, no tenían comunicación entre sí y estaban prácticamente en estado de guerra, que se manifestaba de vez en cuando en el intercambio de disparos en las islas poco distantes de la costa. Sin embargo, después de que Deng Xiaoping consolidó su poder e inició el proceso de reforma, el gobierno de la China continental empezó a dar una serie de pasos conciliatorios hacia Taiwán. En 1981, el gobierno taiwanés reaccionó y comenzó a distanciarse de su anterior política de «los tres noes»: no al contacto, no a la negociación, no al compromiso con el continente. En mayo de 1986, tuvieron lugar las primeras negociaciones entre representantes de las dos partes acerca del regreso de un avión de la República de China (Taiwán) que había sido secuestrado y llevado al continente, y al año siguiente la República de China levantó su prohibición de viajar al continente.[22]

La rápida expansión de las relaciones económicas entre Taiwán y el continente que se produjo a continuación se vio enormemente facilitada por su «común condición china» y por la mutua confianza que de ello se derivaba. Los pueblos de Taiwán y China, como dijo el principal negociador de Taiwán, comparten una «especie de sentimiento de que la sangre no es agua», y unos y otros se enorgullecen de los logros

mutuos. Para finales de 1993, se habían registrado más de 4,2 millones de visitas de taiwaneses al continente y 40.000 visitas de chinos continentales a Taiwán; cada día se intercambiaban 40.000 cartas y 13.000 llamadas telefónicas. El comercio entre las dos Chinas, dicen las informaciones, alcanzó los 14.400 millones de dólares en 1993, y 20.000 negocios taiwaneses habían invertido entre 15.000 y 30.000 millones de dólares en el continente. La atención de Taiwán se iba centrando cada vez más en la China continental, y de ella dependía cada vez más su éxito. «Antes de 1980, el mercado más importante para Taiwán eran los Estados Unidos», decía en 1993 un funcionario taiwanés, «pero durante los años noventa sabemos que el factor más decisivo en el éxito de la economía de Taiwán es el continente.» La barata mano de obra del continente era un importante atractivo para los inversores taiwaneses que se enfrentaban a una escasez de mano de obra en su país. En 1994 se puso en marcha un proceso contrario, tendente a rectificar el desequilibrio de capital-mano de obra existente entre las dos Chinas, para lo cual empresas pesqueras taiwanesas contrataron a 10.000 continentales como tripulantes de sus barcos.[23]

El desarrollo de las relaciones económicas llevó a negociaciones entre los dos gobiernos. En 1991, Taiwán creó la Fundación de Intercambio del Estrecho, y la China continental, la Asociación para las Relaciones a través del Estrecho de Taiwán, ambas orientadas a facilitar la comunicación entre los dos países. El primer encuentro se celebró en Singapur, en abril de 1993, y los encuentros posteriores tuvieron lugar en la China continental y Taiwán. En agosto de 1994, se alcanzó un acuerdo que suponía un «avance decisivo», y abarcaba vanas cuestiones clave, y se comenzó a especular acerca de una posible cumbre entre dirigentes de alto rango de los dos gobiernos.

A mediados de los años noventa todavía existían problemas importantes entre Taipei y Pekín, por ejemplo la cuestión de la soberanía, la participación de Taiwán en organizaciones internacionales y la posibilidad de que este país pudiera redefinirse como un Estado independiente. Sin embargo, la probabilidad de que esto último sucediera se fue haciendo cada vez más remota, ya que el principal defensor de la independencia, el Partido Democrático Progresista, constató que los votantes taiwaneses no querían romper las relaciones existentes con el continente y que sus perspectivas electorales se verían perjudicadas si insistía en ese tema. Los líderes del PDP, pues, subrayaron que, si llegaban al poder, la independencia no sería un punto prioritario de su programa. Además, los dos gobiernos compartían un interés común: afirmar la soberanía china sobre las Spratly y otras islas del mar de la China meridional y, en el ámbito comercial, asegurar para el continente la consideración por parte de los Estados Unidos como nación más favorecida. A mediados de los años 90, de forma lenta pero sensible e inevitable, las dos Chinas se estaban moviendo una hacia la otra y cultivaban intereses comunes a partir de sus relaciones económicas en expansión y su identidad cultural compartida.

Este movimiento hacia la reconciliación se vio interrumpido bruscamente en 1995, cuando el gobierno taiwanés presionó agresivamente para obtener el reconocimiento diplomático y la admisión en organismos internacionales, el presidente Lee Teng-hui hizo una visita «privada» a los Estados Unidos y Taiwán celebró elecciones legislativas en diciembre de 1995 seguidas por las elecciones

presidenciales en marzo de 1996. El gobierno chino reaccionó ante estos hechos probando misiles en aguas cercanas a los principales puertos taiwaneses y emprendiendo maniobras militares cerca de las islas bajo control taiwanés próximas a su costa. Estos acontecimientos plantearon dos cuestiones clave. En cuanto al presente, ¿puede Taiwán seguir siendo democrática sin convertirse formalmente en independiente? En el futuro, ¿podría Taiwán ser democrática sin permanecer realmente independiente?

En realidad, las relaciones de Taiwán con el continente han pasado por dos fases y podrían entrar en una tercera. Durante décadas, el gobierno nacionalista pretendió ser el gobierno de toda China; esta pretensión, obviamente, suponía entrar en conflicto con el gobierno que gobernaba de hecho toda China salvo Taiwán. En los años ochenta, el gobierno taiwanés abandonó dicha pretensión y se definió como el gobierno de Taiwán, lo que sentaba las bases para un acuerdo con el concepto continental de «un país, dos sistemas». Sin embargo, diversos individuos y grupos de Taiwán subrayaron cada vez más la diferente identidad cultural de este país, su período relativamente breve de sometimiento al dominio chino y su lengua local, incomprensible para los hablantes del mandarín. En realidad, estaban intentando definir la sociedad taiwanesa como no china y, por tanto, legítimamente independiente de China. Además, a medida que el gobierno de Taiwán se fue haciendo más activo en el plano internacional, también él parecía dar a entender que era un país distinto, no una parte de China. Dicho brevemente, la autodefinición del gobierno de Taiwán pasó, a lo que parece, de ser el gobierno de toda China, a ser el gobierno de parte de China y, en un último momento, a no ser el gobierno de China alguna. Esta última postura, que formalizaría su independencia *de facto*, sería totalmente inaceptable para el gobierno de Pekín, que afirmó repetidamente su disposición a usar la fuerza para impedir que se materializara. Los líderes del gobierno chino declararon también que, tras la incorporación a la República Popular China de Hong Kong en 1997 y de Macao en 1999, pasarán a asociar a Taiwán de nuevo al continente. Cómo ocurra esto dependerá, presumiblemente, de la medida en que en Taiwán aumente el apoyo a la independencia formal, de la resolución de la lucha por la sucesión en Pekín, que incita a los líderes políticos y militares a ser intensamente nacionalistas, y del desarrollo del potencial militar chino que haría factible un bloqueo o invasión de Taiwán. A principios del siglo XXI parece probable que, mediante coacción, acuerdo o, muy probablemente, una mezcla de ambas cosas, Taiwán llegue a integrarse más estrechamente en la China continental.

Hasta finales de los años setenta, las relaciones entre el Singapur firmemente anticomunista y la República Popular fueron glaciales, y Lee Kuan Yew y otros líderes de Singapur se mostraron desdeñosos ante el retraso chino. Sin embargo, cuando el desarrollo económico de China despegó en los años ochenta, Singapur comenzó a orientarse hacia el continente, apuntándose a su carro a la manera clásica. Para 1992, Singapur había invertido 1.900 millones de dólares en China, y para el año siguiente se anunciaba el proyecto de construir una ciudad industrial, «Singapur II», en las afueras de Shanghai, que supondría una inversión de miles de millones de dólares. Lee se convirtió en un impulsor entusiasta de las perspectivas económicas de China y en un admirador de su poder. «China», dijo en 1993, «está donde está la

actividad.»[24] La inversión exterior de Singapur, que se había concentrado intensamente en Malaisia e Indonesia, se desplazó a China. La mitad de los proyectos en el extranjero apoyados por el gobierno de Singapur en 1993 se situaban en China. Se dice que, en su primera visita a Pekín en los años setenta, Lee Kuan Yew insistió en hablar a los líderes chinos en inglés, y no en mandarín. Es improbable que hiciera tal cosa dos décadas más tarde.

ISLAM: CONCIENCIA SIN COHESIÓN

La estructura de lealtad política entre árabes y, más en general entre musulmanes, ha sido en general la opuesta de la del Occidente moderno. Para éste, el Estado nacional ha constituido el súmum de la lealtad política. Las lealtades más limitadas están subordinadas a ella y quedan subsumidas en la lealtad al Estado nacional. Los grupos que trascienden los Estados nacionales —colectividades lingüísticas o religiosas, o civilizaciones— han impuesto una lealtad y un compromiso menos intensos. Así, en un continuo que vaya de las entidades más reducidas a las más amplias, las lealtades occidentales tienden concentrarse en el centro, de manera que la curva de intensidad de la lealtad forma en cierta medida una U invertida. En el mundo islámico, la estructura de lealtad ha sido casi exactamente la contraria. El islam ha tenido un centro hueco en su jerarquía de lealtades. Como ha dicho Ira Lapidus, las «dos estructuras fundamentales, originales y persistentes» han sido la familia, el clan y la tribu, por un lado, y las «unidades de cultura, religión e imperio en una escala cada vez mayor», por el otro.[25] «El tribalismo y la religión (islam) desempeñaron y desempeñan todavía», decía así mismo un investigador libio, «un papel significativo y determinante en los acontecimientos sociales, económicos, culturales y políticos de las sociedades y sistemas políticos árabes. De hecho están entrelazados de tal manera que son considerados los factores y variables más importantes que configuran y determinan la cultura política árabe y [el] espíritu político árabe.» Las tribus han sido fundamentales para la política en los Estados árabes, muchos de los cuales, como dice Tahsin Bashir, son simplemente «tribus con banderas». El fundador de Arabia Saudí tuvo éxito, en gran parte, gracias a su habilidad a la hora de crear una coalición tribal a través del matrimonio y otros medios, y la política saudí ha seguido siendo una política en buena parte tribal en la que los sudaris están enfrentados a los shammar y a otras tribus. Al menos dieciocho tribus importantes han desempeñado papeles significativos en la evolución libia, y se dice que en Sudán viven unas quinientas tribus, la mayor de las cuales abarca al 12 % de la población del país.[26]

Históricamente, en Asia Central no existieron identidades nacionales. «La lealtad era para con la tribu, el clan y la familia extensa, no para con el Estado.» En el otro extremo, la gente tenía en común «una lengua, una religión, una cultura y unos estilos de vida», y «el islam era la fuerza más poderosa de unificación de la gente, más incluso que el poder del emir». Entre los chechenos y pueblos afines del Cáucaso norte existían aproximadamente un centenar de clanes «montañeses» y otros setenta «de la llanura», que controlaban la política y la economía hasta tal punto que, en

contraste con la planificada economía soviética, se decía que los chechenos tenía una economía «clanificada».[27]

En todo el islam, el grupo pequeño y la gran fe, la tribu y la *ummah*, han sido los principales centros de lealtad y compromiso y el Estado nacional ha sido menos importante. En el mundo árabe, los Estados existentes tienen problemas de legitimidad porque en su mayoría son el resultado arbitrario, si no caprichoso, del imperialismo europeo, y sus fronteras a menudo ni siquiera coinciden con las de grupos étnicos como los bereberes y los kurdos. Estos Estados dividieron a la nación árabe, pero un Estado panárabe, por otro lado, nunca ha llegado a materializarse. Además, la idea de Estados nacionales soberanos es incompatible con la fe en la soberanía de Alá y la primacía de la *ummah*. Como movimiento revolucionario, el fundamentalismo islámico rechaza el Estado nacional en favor de la unidad del islam, igual que lo rechazaba el marxismo en favor de la unidad del proletariado internacional. La debilidad del Estado nacional en el islam queda también puesta de manifiesto en el hecho de que, aun cuando se produjeron numerosos conflictos entre *grupos* musulmanes durante los años que siguieron a la segunda guerra mundial, sólo hubo dos guerras importantes libradas directamente entre *Estados* musulmanes, y ambas tuvieron que ver con la invasión por parte de Irak de Estados vecinos.

En los años setenta y ochenta, los mismos factores que dieron origen al Resurgimiento islámico dentro de los países fortalecieron también la identificación con la *ummah* o civilización islámica como un todo. Como dijo un estudioso a mediados de los años ochenta:

> La identidad y unidad musulmanas ha sido objeto de un profundo interés, estimulado aún más por la descolonización, el crecimiento demográfico, la industrialización, la urbanización y un cambiante orden económico internacional asociado, entre otras cosas, a la riqueza petrolífera existente bajo las tierras musulmanas... Las comunicaciones modernas han fortalecido y desarrollado los vínculos entre los pueblos musulmanes. Ha habido un fuerte crecimiento en el número de quienes hacen la peregrinación a La Meca, lo cual produce un sentimiento más intenso de identidad común entre musulmanes de lugares tan lejanos como China y Senegal, Yemen y Bangladesh. Un número cada vez mayor de estudiantes de Indonesia, Malaisia y el sur de Filipinas, y de África, están estudiando en las universidades de Oriente Próximo y Oriente Medio, difundiendo ideas y estableciendo contactos personales que superan las fronteras nacionales. Hay conferencias y consultas regulares y cada vez más frecuentes entre intelectuales y ulemas (estudiosos religiosos) musulmanes que se celebran en centros como Teherán, La Meca y Kuala Lumpur... Las casetes (de sonido, y ahora de vídeo) difunden sermones de las mezquitas que superan las fronteras internacionales, de modo que los predicadores prestigiosos ahora llegan a públicos que están mucho más allá de sus comunidades locales.[28]

El sentimiento de la unidad musulmana también ha quedado patente en las actuaciones de los Estados y los organismos internacionales, y ha sido estimulado por ellas. En 1969, los dirigentes de Arabia Saudí, en colaboración con los de Paquistán, Marruecos, Irán, Túnez y Turquía, organizaron la primera cumbre islámica en Rabat. De allí surgió la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), que fue constituida

formalmente en 1972 con una sede en Jeddah. Prácticamente todos los Estados con poblaciones musulmanas relevantes pertenecen actualmente a la Conferencia, que es la única organización interestatal de este tipo. Los gobiernos cristianos, ortodoxos, budistas e hinduistas no cuentan con organizaciones interestatales en las que el ingreso esté condicionado por la religión; los gobiernos musulmanes, sí. Además, los gobiernos de Arabia Saudí, Paquistán, Irán y Libia han patrocinado y apoyado organizaciones no gubernamentales como el Congreso Musulmán Mundial (creación paquistaní) y la Liga Mundial Musulmana (creación saudí), así como «numerosos, y a menudo muy distantes, regímenes, partidos, movimientos y causas que, según creen [dichos gobiernos], comparten sus orientaciones ideológicas» y que están «enriqueciendo la corriente de información y recursos entre musulmanes».[29]

Sin embargo, el movimiento que va de la conciencia islámica a la cohesión islámica incluye dos paradojas. En primer lugar, el islam está dividido entre centros de poder rivales que intentan, cada uno por su cuenta, aprovecharse de la identificación musulmana con la *ummah* para promover la cohesión islámica bajo su liderazgo. Esta rivalidad continúa entre los regímenes establecidos y sus organizaciones, por una parte, y los regímenes islamistas y las suyas, por otra. Arabia Saudí tomó la delantera al crear la OCI, en parte para contrapesar a la Liga Árabe, que por aquel entonces estaba dominada por Nasser. En 1991, tras la guerra del Golfo, el líder sudanés Hassan al-Turabi creó la Conferencia Árabe e Islámica Popular (CAIP) para contrarrestar a la OCI, dominada por los saudíes. A la tercera conferencia de la CAIP, en Jartum a principios de 1995, asistieron varios cientos de delegados de organizaciones y movimientos islamistas de ochenta países.[30] Además de estas organizaciones formales, la guerra de Afganistán generó una extensa red de grupos informales y clandestinos de veteranos que han aparecido luchando por causas musulmanas o islamistas en Argelia, Chechenia, Egipto, Túnez, Bosnia, Palestina y Filipinas, entre otros lugares. Tras la guerra, sus filas se renovaron con combatientes adiestrados en la Universidad de Dawa Jihad, en las afueras de Peshawar, y en campos patrocinados en Afganistán por diversas facciones y sus promotores extranjeros. Los intereses comunes compartidos por regímenes y movimientos radicales en ocasiones han superado antagonismos más tradicionales; así, con apoyo iraní se establecieron conexiones entre grupos fundamentalistas sunnitas y chiítas. Existe una estrecha cooperación militar entre Sudán e Irán, las fuerzas aéreas y la armada iraníes usaron instalaciones sudanesas, y los dos gobiernos cooperaron a la hora de apoyar a grupos fundamentalistas en Argelia y otros lugares. Hassan al-Turabi y Saddam Hussein supuestamente establecían vínculos estrechos en 1994, mientras Irán e Irak avanzaban hacia la reconciliación.[31]

En segundo lugar, el concepto de *ummah* presupone la ilegitimidad del Estado nacional, y, sin embargo, la *ummah* sólo se puede unificar mediante las actuaciones de uno o más Estados centrales fuertes, hoy inexistentes. El concepto de islam como comunidad religioso-política unificada ha supuesto que, habitualmente, los Estados centrales sólo se hayan materializado en el pasado cuando el liderazgo religioso y político —el califato y el sultanato— se han combinado en una única institución dominante. La rápida conquista árabe del norte de África y de Oriente Próximo y Oriente Medio en el siglo VII culminó en el califato Omeya, con capital en Damasco.

A éste le siguió en el siglo VIII el califato abasí, de influencia persa y asentado en Bagdad, con califatos secundarios que surgieron en El Cairo y Córdoba en el siglo X. Cuatrocientos años después, los turcos otomanos se extendieron por Oriente Próximo y Oriente Medio, tomando Constantinopla en 1453 y estableciendo un nuevo califato en 1517. Aproximadamente por aquel entonces otros pueblos turcos invadían la India y fundaban el imperio mogol. El ascenso de Occidente socavó tanto el imperio otomano como el mogol, y el final del imperio otomano dejó al islam sin un Estado central. Sus territorios, en una medida considerable, fueron repartidos entre potencias occidentales, que, cuando se retiraron, dejaron atrás frágiles Estados creados de acuerdo con un modelo occidental ajeno a las tradiciones del islam. De ahí que durante la mayor parte del siglo XX ningún país musulmán haya tenido suficiente poder ni legitimidad cultural y religiosa para asumir ese papel y ser aceptado como el líder del islam por los demás Estados islámicos y por los países no islámicos.

La ausencia de un Estado central islámico es un factor crucial en los conflictos internos y externos generalizados que caracterizan al islam. Una conciencia sin cohesión es una fuente de debilidad para el islam y fuente de amenaza para otras civilizaciones. ¿Es posible que esta situación se mantenga?

Un Estado central islámico tiene que poseer los recursos económicos, el poder militar, la capacidad organizativa y la identidad y compromiso islámicos para proporcionar un liderazgo tanto político como religioso a la *ummah*. Seis Estados se mencionan de vez en cuando como posibles líderes del islam; sin embargo, ninguno de ellos reúne actualmente todos los requisitos para ser un Estado central eficaz. Indonesia es el país musulmán más grande y está creciendo económicamente de forma rápida. Sin embargo, está situado en la periferia del islam, muy alejado de su centro árabe; su islam pertenece a la variedad del sudeste asiático, relajada; y su pueblo y cultura son una mixtura de influencias autóctonas, musulmanas, hindúes, chinas y cristianas. Egipto es un país árabe, con una población numerosa, una ubicación geográfica central y estratégicamente importante en Oriente Próximo y con una institución de estudios islámicos señera, la Universidad Al-Azhar. Sin embargo, es también un país pobre, económicamente dependiente de los Estados Unidos, de instituciones internacionales controladas por Occidente y de los Estados árabes ricos en petróleo.

Irán, Paquistán y Arabia Saudí se han definido explícitamente como países musulmanes y han intentado activamente ejercer influencia en la *ummah* y proporcionarle liderazgo. Con ello, han rivalizado entre sí patrocinando organizaciones, financiando grupos islámicos, proporcionando apoyo a los combatientes de Afganistán y procurando ganarse la amistad de los pueblos musulmanes de Asia Central. Irán tiene el tamaño, ubicación central, la población, las tradiciones históricas, los recursos petrolíferos y el nivel medio de desarrollo económico que le cualificarían para ser un Estado central islámico. Sin embargo, el 90 % de los musulmanes son sunnitas e Irán es chiíta; el persa es una lengua muy secundaria respecto al árabe como lengua del islam; y las relaciones entre persas y árabes han sido históricamente de rivalidad.

Paquistán tiene tamaño, población y poder militar, y sus líderes han intentado con bastante insistencia reclamar para su país el papel de promotor de la cooperación entre

los Estados islámicos y de portavoz del islam para el resto del mundo. Sin embargo, Paquistán es relativamente pobre y adolece de graves divisiones internas de tipo étnico y regional, una trayectoria de inestabilidad política y una fijación respecto del problema de seguridad frente a la India, lo que explica en gran parte su interés en cultivar unas relaciones estrechas con otros países islámicos, así como con potencias no musulmanas como China y los Estados Unidos.

Arabia Saudí fue la patria original del islam; los santuarios más sagrados del islam se encuentran allí; su lengua es la lengua del islam; cuenta con las mayores reservas petrolíferas del mundo y con la influencia financiera mundial que de ellas se deriva; y su gobierno ha configurado la sociedad saudí siguiendo criterios estrictamente islámicos. Durante los años setenta y ochenta, Arabia Saudí fue la fuerza más influyente en el mundo musulmán. Gastó miles de millones de dólares apoyando causas musulmanas por todo el mundo, desde mezquitas y libros de textos a partidos políticos, organizaciones islamistas y movimientos terroristas, y lo hizo de forma relativamente indiscriminada. Por otra parte, su población relativamente pequeña y su vulnerabilidad geográfica le obligan a depender de Occidente para su seguridad.

Finalmente, Turquía tiene la historia, la población, el nivel medio de desarrollo económico, la cohesión nacional y la tradición y competencia militar para ser el Estado central del islam. Sin embargo, al definir explícitamente a Turquía como una sociedad laica, Ataturk impidió a la República Turca suceder en ese papel al imperio otomano. Turquía ni siquiera pudo convertirse en miembro fundador de la OCI debido a su adhesión al laicismo, expresada en su Constitución. Mientras Turquía continúe definiéndose como un Estado laico, el liderazgo del islam le está vedado.

Sin embargo, ¿qué ocurriría si Turquía se redefiniera? En un determinado momento, Turquía podría estar dispuesta a abandonar su enojoso y humillante papel de mendigo que suplica su ingreso en Occidente y a retomar su papel histórico, mucho más impresionante y elevado, como el principal interlocutor y antagonista islámico de Occidente. El fundamentalismo ha ido aumentando en Turquía; durante el mandato de Özal, Turquía hizo grandes esfuerzos para identificarse con el mundo árabe; se ha aprovechado de sus vínculos étnicos y lingüísticos para desempeñar un papel modesto en Asia Central; ha proporcionado ánimo y apoyo a los musulmanes bosnios. Entre los países musulmanes, Turquía es el único que tiene amplias conexiones históricas con los musulmanes de los Balcanes, de Oriente Próximo y Oriente Medio, el norte de África y Asia Central. Cabe pensar, en efecto, que Turquía podría «ser una Sudáfrica»: abandonar el laicismo como extraño a su ser, lo mismo que Sudáfrica abandonó el *apartheid* y, de ese modo, pasar de ser un Estado paria en su civilización a ser el principal Estado de tal civilización. Tras haber experimentado lo mejor y lo peor de Occidente con el cristianismo y el *apartheid*, Sudáfrica está peculiarmente cualificada para liderar África. Tras haber experimentado lo peor y lo mejor de Occidente con el laicismo y la democracia, Turquía puede estar igualmente cualificada para liderar al islam. Pero para ello tendría que rechazar el legado de Ataturk más absolutamente de lo que Rusia ha rechazado el de Lenin. Ello, además, exigiría un líder del calibre de Ataturk y que combinara la legitimidad religiosa y la legitimidad política para hacer que Turquía deje de ser un país desgarrado y se convierta de nuevo en un Estado central.

Cuarta parte

CHOQUES DE CIVILIZACIONES

Capítulo 8

OCCIDENTE Y EL RESTO DEL MUNDO: CUESTIONES INTERCIVILIZATORIAS

UNIVERSALISMO OCCIDENTAL

Aunque las relaciones entre grupos de diferentes civilizaciones no sean estrechas y a menudo sean antagónicas, algunas relaciones entre civilizaciones son más propensas a los conflictos que otras. En el plano local, las líneas divisorias más violentas son las que separan al islam de sus vecinos ortodoxos, hinduistas, africanos y cristianooccidentales. En el plano universal, la división dominante es entre «Occidente y el resto del mundo», y los conflictos más intensos tienen lugar entre sociedades musulmanas y asiáticas, por una parte, y Occidente, por otra. Es probable que en el futuro los choques más peligrosos surjan de la interacción de la arrogancia occidental, la intolerancia islámica y la autofirmación sínica.

Entre las civilizaciones, Occidente es la única que ha tenido una influencia importante, y a veces devastadora, en todas las demás. Como consecuencia de ello, la relación entre el poder y cultura de Occidente y el poder y culturas de otras civilizaciones es la característica más generalizada del mundo de civilizaciones. A medida que el poder relativo de otras civilizaciones aumenta, el atractivo de la cultura occidental se desvanece, y los pueblos no occidentales tienen cada vez más confianza e interés en sus culturas autóctonas. El problema fundamental de las relaciones entre Occidente y el resto del mundo es, por consiguiente, la discordancia entre los esfuerzos de Occidente —particularmente de los Estados Unidos— por promover una cultura occidental universal y su capacidad en decadencia para conseguirlo.

El hundimiento del comunismo exacerbó esta discordancia reforzando en Occidente la opinión de que su ideología, el liberalismo democrático, había triunfado a escala mundial y, por tanto, era universalmente válida. Occidente, y particularmente los Estados Unidos, que siempre han sido una nación misionera, cree que los pueblos no occidentales deben comprometerse con los valores occidentales de democracia, mercados libres, gobierno limitado, derechos humanos, individualismo, imperio de la ley, y deben incorporar dichos valores en sus instituciones. En otras civilizaciones hay minorías que aceptan y promueven estos valores, pero las actitudes dominantes hacia ellos en las culturas no occidentales van del escepticismo generalizado a la oposición radical. Lo que para Occidente es universalismo, para el resto del mundo es imperialismo.

Occidente intenta (y seguirá intentando) mantener su posición preeminente y defender sus intereses definiéndolos como los intereses de la «comunidad mundial». Esta expresión se ha convertido en el eufemismo colectivo (sustituto de «el mundo libre») que se utiliza para dar legitimidad universal a medidas que responden a los

intereses de los Estados Unidos y otras potencias occidentales. Occidente, por ejemplo, está intentando integrar las economías de las sociedades no occidentales en un sistema económico global que domina. A través del FMI y otras instituciones económicas internacionales, Occidente promueve sus intereses económicos e impone a otras naciones las directrices económicas que considera oportunas. Sin embargo, en cualquier encuesta que se llevara a cabo entre pueblos no occidentales, el FMI sin duda obtendría el apoyo de los ministros de finanzas y unos pocos más, pero recibiría de forma aplastante una valoración desfavorable de casi todos los demás, que estarían de acuerdo con la descripción hecha por Georgi Arbatov de las autoridades del FMI como «neo-bolcheviques a quienes les gusta expropiar el dinero de los demás, imponer reglas antidemocráticas y extrañas de conducta económica y política y suprimir la libertad económica».[1]

Tras haber alcanzado la independencia política, las sociedades no occidentales desean liberarse de lo que consideran la dominación económica, militar y cultural occidental. Las sociedades del este asiático casi han igualado económicamente a Occidente. Los países asiáticos e islámicos están buscando atajos para contrapesar militarmente a Occidente. Tampoco dudan en señalar los desfases entre la teoría occidental y su práctica. La hipocresía, los dobles raseros y los «sí pero no» son el precio de las pretensiones universalistas. Se promueve la democracia, pero no si lleva a los fundamentalistas islámicos al poder; se predica la no proliferación nuclear para Irán e Irak, pero no para Israel; el libre comercio es el elixir del crecimiento económico, pero no para la agricultura y la ganadería; los derechos humanos son un problema con China, pero no con Arabia Saudí; la agresión contra los kuwaitíes que poseen petróleo es enérgicamente repudiada, pero no la agresión contra los bosnios, que no poseen petróleo.

Las aspiraciones universales de la civilización occidental, el decadente poder relativo de Occidente y la afirmación cultural cada vez mayor de otras civilizaciones aseguran unas relaciones por lo general difíciles entre Occidente y el resto del mundo. Sin embargo, la naturaleza de dichas relaciones y la medida en que son antagónicas varían considerablemente y pueden entrar dentro de tres categorías. Con las civilizaciones rivales, el islam y China, Occidente es probable que tenga siempre relaciones tensas y a menudo muy antagónicas. Sus relaciones con Latinoamérica y África, civilizaciones más débiles que han sido dependientes de Occidente en alguna medida, registrarán grados muy inferiores de conflicto, particularmente con Latinoamérica. Es probable que las relaciones de Rusia, Japón y la India con Occidente se sitúen en un punto intermedio entre las de los otros dos grupos, entrañando elementos de cooperación y de conflicto, ya que estos tres Estados centrales a veces se alinean con las civilizaciones rivales y a veces se ponen del lado de Occidente. Son las civilizaciones «oscilantes» entre Occidente, por un lado, y las civilizaciones islámica y sínica, por el otro.

El islam y China encarnan grandes tradiciones culturales muy diferentes y, a sus ojos, infinitamente superiores a la de Occidente. El poder y la afirmación de ambos en relación con Occidente está aumentando, y los conflictos entre sus valores e intereses y los de Occidente se multiplican y se hacen más intensos. Debido a que el islam carece de Estado central, sus relaciones con Occidente varían enormemente de un país

a otro. Sin embargo, desde los años setenta, ha existido una tendencia antioccidental bastante constante, marcada por: el nacimiento del fundamentalismo; cambios en el poder dentro de los países musulmanes, de gobiernos más prooccidentales a más antioccidentales; la declaración de una cuasiguerra entre algunos grupos islámicos y Occidente; y el debilitamiento de los vínculos de seguridad de la guerra fría que existían entre algunos Estados musulmanes y los Estados Unidos. Entre los problemas concretos pendientes entre Occidente y el islam se encuentran la proliferación armamentística, los derechos humanos, el terrorismo, la inmigración y el acceso al petróleo. Entre los pendientes con China cabe señalar la proliferación armamentística, los derechos humanos, el comercio, los derechos de propiedad y la política económica. Sin embargo, subyacente a todo ello, se encuentra la cuestión fundamental del papel que desempeñarán estas civilizaciones con relación a Occidente en la configuración del futuro del mundo. Las instituciones de ámbito global, la distribución del poder y la política y economía de las naciones a mediados del siglo XXI, ¿reflejarán principalmente valores e intereses occidentales o estarán moldeados sobre todo por los del islam y China?

La teoría realista de las relaciones internacionales predice que los Estados centrales de civilizaciones no occidentales deberían de coaligarse para equilibrar el poder dominante de Occidente. En algunos ámbitos esto es lo que ha ocurrido. Sin embargo, una coalición antioccidental mundial parece improbable en un futuro inmediato. Las civilizaciones islámica y sínica difieren en puntos fundamentales desde el punto de vista de la religión, la cultura, la estructura social, las tradiciones, la política y los supuestos básicos que se encuentran en las raíces de su forma de vida. Es probable que, en el fondo, cada una de ellas tenga menos en común con la otra que con la civilización occidental. Sin embargo, en política un enemigo común crea un interés común. Así, las sociedades islámica y sínica, que ven a Occidente como su antagonista, tienen una razón para cooperar entre sí contra Occidente, lo mismo que hicieron los aliados y Stalin contra Hitler. Esta cooperación se da en temas diversos, entre los que se encuentran los derechos humanos, la economía y, sobre todo, los esfuerzos por parte de las sociedades de ambas civilizaciones por desarrollar su potencial militar, particularmente armas de destrucción masiva con los correspondientes misiles para lanzarlas, para de ese modo contrarrestar la superioridad militar convencional de Occidente. A principios de los años noventa, estaba en vigor una conexión «confuciano-islámica» entre China y Corea del Norte, por un lado, y, en grados diversos, Paquistán, Irán, Irak, Siria, Libia y Argelia, por el otro, con el fin de hacer frente a Occidente en estas cuestiones.

Los temas que cada vez tienen más peso en la agenda internacional son los que separan a Occidente de estas otras sociedades. Tres de dichos temas exigen los esfuerzos de Occidente: 1) mantener su superioridad militar mediante normativas de no proliferación y de contraproliferación con respecto a armas nucleares, biológicas y químicas y los vectores para lanzarlas; 2) promover los valores e instituciones políticos occidentales presionando a otras sociedades para que respeten los derechos humanos tal y como se conciben en Occidente y para que adopten la democracia según los criterios occidentales; y 3) proteger la integridad cultural, social y étnica de las sociedades occidentales restringiendo el número de no occidentales admitidos

como inmigrantes o refugiados. En los tres ámbitos, Occidente ha tenido dificultades, y es probable que las continúe teniendo, a la hora de defender sus intereses frente a los de las sociedades no occidentales.

PROLIFERACIÓN ARMAMENTÍSTICA

La difusión del potencial militar es consecuencia del desarrollo económico y social a escala planetaria. A medida que se hagan económicamente más ricos, Japón, China y otros países asiáticos se harán más poderosos militarmente, y lo mismo acabará ocurriendo también con las sociedades islámicas. Y también con Rusia, si tiene éxito en reformar su economía. En las últimas décadas del siglo XX, muchas naciones no occidentales adquirieron armas refinadas mediante envíos de armamento desde sociedades occidentales, Rusia, Israel y China, y también crearon fábricas autóctonas de armamento para hacerse con armas ultramodernas. Estos procesos continuarán, y probablemente se acelerarán, durante los primeros años del siglo XXI. Sin embargo, ya bien entrados en ese siglo, Occidente (lo que principalmente quiere decir los Estados Unidos, con alguna contribución por parte de Gran Bretaña y Francia) será el único capaz de intervenir militarmente en casi cualquier parte del mundo. Y sólo los Estados Unidos tendrán el poder aéreo para bombardear prácticamente cualquier lugar del mundo. Éstos son los elementos fundamentales de la posición militar de los Estados Unidos como potencia planetaria y de Occidente como la civilización dominante en el mundo. Durante el futuro inmediato, el equilibrio de poder militar convencional entre Occidente y el resto del mundo favorecerá abrumadoramente a Occidente.

El tiempo, el esfuerzo y los gastos requeridos para conseguir un potencial militar convencional de primera categoría son razones más que suficientes para que los Estados no occidentales busquen otras maneras de contrarrestar el poderío militar convencional de Occidente. El atajo vislumbrado es la adquisición de armas nucleares, biológicas o químicas y de los medios para lanzarlas. Los Estados centrales de civilizaciones, y los países que son o aspiran a ser potencias dominantes en su ámbito regional, tienen razones especiales para adquirir estas armas de destrucción masiva. Tales armas, en primer lugar, hacen posible que estos Estados establezcan su dominio sobre los demás Estados de su civilización y región, y, en segundo lugar, les proporcionan los medios para disuadir a los Estados Unidos, u otras potencias exteriores, de intervenir en su civilización y región. Si Saddam Hussein hubiera retrasado su invasión de Kuwait dos o tres años, hasta que Irak hubiera tenido armas nucleares, es bastante probable que estuviera en posesión de Kuwait y, muy posiblemente, de los campos petrolíferos saudíes también. Los Estados no occidentales sacaron las conclusiones obvias de la guerra del Golfo. Para los militares norcoreanos, éstas fueron: «No dejes que los estadounidenses acumulen sus fuerzas; no les dejes emplear su aviación; no les dejes tomar la iniciativa; no les dejes hacer una guerra con pocas bajas estadounidenses». Para un alto oficial del ejército indio, la conclusión era aún más clara: «No luches contra los Estados Unidos a menos que tengas armas nucleares».[2] Esa lección la han tomado a pecho los líderes políticos y

jefes militares de todo el mundo no occidental, ya que tiene un corolario admisible: «Si tienes armas nucleares, los Estados Unidos no lucharán contra ti».

«Más que reforzar una política de poder al uso», ha dicho Lawrence Freedman, «las armas nucleares confirman de hecho una tendencia hacia la fragmentación del sistema internacional, en el que las antiguas grandes potencias desempeñan un papel limitado.» La función de las armas nucleares para Occidente en el mundo de posguerra fría es, pues, la contraria de la que tuvieron durante la guerra fría. Entonces, señalaba el secretario de Defensa Les Aspin, las armas nucleares compensaban la inferioridad convencional occidental frente a la Unión soviética. Servían como «elemento que empataba». En el mundo posterior a la guerra fría, sin embargo, los Estados Unidos han «desequilibrado a su favor el poderío militar convencional, y son nuestros adversarios potenciales quienes pueden conseguir armas nucleares. Somos nosotros los que podríamos acabar viendo cómo nos empatan con ellas».[3]

Así no resulta sorprendente que Rusia haya subrayado el papel de las armas nucleares en su plan de defensa, ni que en 1995 acordara comprar a Ucrania misiles intercontinentales y más bombarderos. «Estamos oyendo lo que nosotros solíamos decir de los rusos en los años cincuenta», comentaba un experto en armas estadounidense. «Ahora los rusos dicen: "Necesitamos armas nucleares para compensar su superioridad convencional".» Una inversión parecida: durante la guerra fría, los Estados Unidos, con propósitos disuasorios, se negaron a renunciar al uso inicial de armas nucleares; de acuerdo con la nueva función disuasoria de las armas nucleares en el mundo de posguerra fría, Rusia de hecho rescindió en 1993 el previo compromiso soviético de no ser los primeros en usarlas. Al mismo tiempo China, al desarrollar su estrategia nuclear de disuasión limitada, posterior a la guerra fría, comenzó también a cuestionar y a restar fuerza a su compromiso de 1964 de no usarlas primero.[4] A medida que otros Estados núcleo y potencias regionales se hagan con armas nucleares y otras armas de destrucción masiva, es posible que sigan estos ejemplos con el fin de potenciar al máximo el efecto disuasorio de sus armas frente a eventuales acciones militares convencionales que Occidente pudiera llevar a cabo contra ellos.

Las armas nucleares también pueden amenazar a Occidente más directamente. China y Rusia tienen misiles balísticos que pueden alcanzar Europa y Norteamérica con armas nucleares. Corea del Norte, Paquistán y la India están ampliando el alcance de sus misiles, y en algún momento es probable que tengan también capacidad para elegir Occidente como blanco. Además, las armas nucleares se pueden utilizar de otras maneras. Los analistas militares presentan un abanico de violencia que va, desde una guerra de muy baja intensidad, como el terrorismo y la guerra de guerrillas esporádicas, hasta guerras amplias que suponen fuerzas convencionales en gran escala y la guerra nuclear, pasando por guerras más limitadas. Históricamente, el terrorismo es el arma de los débiles, es decir, de quienes no poseen poder militar convencional. Desde la segunda guerra mundial, las armas nucleares han sido también el arma con la que los débiles compensan su inferioridad convencional. En el mundo de posguerra fría, el arma definitiva de los débiles es la combinación de los extremos más bajo y más alto de ese abanico de la violencia: el terrorismo nuclear. En el pasado, los terroristas sólo podían ejercitar una violencia limitada, matando a unas pocas personas

aquí o destruyendo una instalación allá. Para ejercitar una violencia en gran escala se requerían fuerzas militares en gran escala. Sin embargo, en un determinado momento un puñado de terroristas será capaz de producir violencia y destrucción en gran escala. Tomados separadamente, el terrorismo y las armas nucleares son las armas de los débiles no occidentales. Si se combinan ambas los débiles no occidentales serán fuertes.

En el mundo de posguerra fría, los esfuerzos por construir armas de destrucción masiva y los vectores para lanzarlas se han concentrado en los Estados islámicos y confucianos. Paquistán, y probablemente Corea del Norte, tienen un pequeño número de armas nucleares, o al menos la capacidad para montarlas rápidamente, y están también construyendo o adquiriendo misiles con un radio de acción más amplio, capaces de transportarlas. Irak tenía un importante potencial químico destinado a la guerra y estaba haciendo grandes esfuerzos para adquirir armas biológicas y nucleares. Irán tiene un extenso programa de obtención de armas nucleares y ha estado aumentando su capacidad para lanzarlas. En 1988, el presidente Rafsanyani declaró que los iraníes «debemos pertrecharnos al máximo tanto en el uso ofensivo como defensivo de armas químicas, bacteriológicas y radiológicas», y tres años más tarde su vicepresidente dijo ante una conferencia islámica: «Puesto que Israel continúa poseyendo armas nucleares, nosotros, los musulmanes, debemos cooperar para producir una bomba atómica, sin hacer caso de los intentos de la ONU por impedir la proliferación». En 1992 y 1993, altos funcionarios de los servicios de información de los EE.UU. decían que Irán estaba intentando adquirir armas nucleares, y en 1995 el secretario de Estado Warren Christopher declaró de forma terminante: «Actualmente, Irán está entregado a un esfuerzo concentrado para conseguir armas nucleares». Se dice que Libia, Argelia y Arabia Saudí son algunos de los Estados musulmanes interesados en conseguir armas nucleares. «La media luna», según la plástica expresión de Ali Mazrui, está «detrás del hongo atómico», y puede amenazar a otros, además de a Occidente. El islam podría acabar «jugando a la ruleta rusa nuclear con otras dos civilizaciones: con el hinduismo en el sur de Asia y con el sionismo y el judaísmo politizado en Oriente Próximo».[5]

En la proliferación armamentística es donde la conexión confuciano-islámica ha sido más extensa y concreta, y China ha desempeñado el papel central con sus transferencias de armas convencionales y no convencionales a muchos Estados musulmanes. Dichas transferencias incluyen: la construcción de un reactor nuclear fuertemente defendido en el desierto argelino, aparentemente destinado a la investigación, pero que según la opinión generalizada de los expertos occidentales puede producir plutonio; la venta de materiales de armas químicas a Libia; el suministro de misiles CSS-2 de alcance medio a Arabia Saudí; el abastecimiento de tecnología o materiales nucleares a Irak, Libia, Siria y Corea del Norte; y el envío de gran número de armas convencionales a Irak. Complementando los suministros de China, a principios de los años noventa Corea del Norte proporcionó a Siria misiles Scud-C, que fueron entregados vía Irán, y algo después la rampa móvil desde la que se lanzan.[6]

Sin embargo, el nudo central en la conexión armamentística confuciano-islámica ha sido la relación entre China, y en menor medida Corea del Norte, por un lado, y

Paquistán e Irán, por el otro. Entre 1980 y 1991, los dos principales receptores de armas chinas fueron Irán y Paquistán, con Irak en segunda posición. A partir de los años setenta, China y Paquistán fomentaron una relación militar sumamente estrecha. En 1989, los dos países firmaron un acuerdo de intenciones, para un período de diez años, con vistas a la «cooperación [militar] en los campos de la adquisición, de la investigación y experimentación conjuntas, de la fabricación conjunta, de traspaso de tecnología, así como la exportación a terceros países mediante acuerdo mutuo». En 1993 se firmó un acuerdo suplementario que proporcionaba créditos chinos para las compras paquistaníes de armas. Como consecuencia de todo ello, China se convirtió en «el proveedor más serio y habitual de armamento de Paquistán, ya que realizaba prácticamente todo tipo de exportaciones relacionadas con lo militar y destinadas a todas las ramas del ejército paquistaní». China también ayudó a Paquistán a crear fábricas de aviones a reacción, tanques, artillería y misiles. Y lo que es de mucha más importancia, China proporcionó una ayuda esencial a Paquistán a la hora de desarrollar su capacidad para conseguir armas nucleares: según se dice, proporcionando a Paquistán uranio para enriquecer, aconsejándole sobre el proyecto de bomba y posiblemente permitiendo a Paquistán explotar un ingenio nuclear en un campo de pruebas chino. Además, China suministró a Paquistán misiles balísticos M-11, con un alcance de 300 kilómetros, que podían lanzar armas nucleares, violando de ese modo un compromiso con los Estados Unidos. A su vez, China ha obtenido de Paquistán la tecnología para repostar combustible en pleno vuelo y también los misiles Stinger.[7]

Para los años noventa, también las conexiones armamentísticas entre China e Irán habían llegado a ser intensas. Durante la guerra entre Irán e Irak, en los años ochenta, China suministró a Irán el 22 % de sus armas, y en 1989 se convirtió en su mayor proveedor de armamento. Además, China colaboró activamente en los esfuerzos de Irán, declarados abiertamente, por adquirir armas nucleares. Tras firmar «un acuerdo inicial de cooperación chino-iraní», los dos países aprobaron después, en enero de 1990, un convenio por diez años sobre cooperación científica y traspasos de tecnología militar. En septiembre de 1992, el presidente Rafsanyani, acompañado por expertos nucleares iraníes, visitó Paquistán y a continuación China, donde firmó otro acuerdo de cooperación nuclear, y en febrero de 1993 China se avino a construir dos reactores nucleares de 300-MW en Irán. Según estos acuerdos, China suministró tecnología e información nuclear a Irán, adiestró a científicos e ingenieros iraníes y proporcionó a Irán un dispositivo de enriquecimiento, un calutrón. En 1995, tras una continua presión de los EE.UU., China accedió a «cancelar», según los Estados Unidos, o a «suspender», según China, la venta de los dos reactores de 300-MW. China fue también para Irán un importante proveedor de misiles y de tecnología aneja a ellos; entre sus transferencias a finales de los años ochenta cabe señalar los misiles Silkworm entregados a través de Corea del Norte y «docenas, quizá cientos, de sistemas de guía de misiles e instrumentos computerizados» en 1994-1995. Además, China autorizó la fabricación en Irán de misiles chinos tierra-tierra. Corea del Norte completó esta asistencia enviando Scuds a Irán, ayudándole a construir sus propias plantas de fabricación y después accediendo en 1993 a proporcionar a Irán su misil Nodong I, con un alcance de 965 kilómetros. En el tercer lado del triángulo, Irán y

Paquistán también establecieron una cooperación habitual en el ámbito nuclear: Paquistán adiestraba a científicos iraníes, y Paquistán, Irán y China acordaron en noviembre de 1992 trabajar juntos en proyectos nucleares.[8] El amplio apoyo chino al desarrollo de armas de destrucción masiva por parte de Paquistán e Irán muestra un extraordinario nivel de compromiso y cooperación entre dichos países.

TABLA 8.1. Transferencias de armas chinas, 1980-1991 (selección).

	Irán	Paquistán	Iraq
Carros de combate	540	1.100	1.300
Vehículos blindados de transporte de tropas	300	-	650
Misiles guiados antitanque	7.500	100	-
Piezas de artillería/lanzaderas de cohetes	1.200*	50	720
Aviones de combate	140	212	-
Misiles antibuque	332	32	-
Misiles tierra-aire	788*	222*	-

* Indica transferencias no plenamente confirmadas.

Fuente: Karl W. Eikenberry, *Explaining and Influencing Chinese Arms Transfers*, Washington, National Defense University, Institute for National Strategic Studies, McNair Paper n. 36, febrero de 1995, pág. 12.

Como consecuencia de estos hechos y de las amenazas potenciales que plantean para los intereses occidentales, la proliferación de armas de destrucción masiva ha pasado a estar en cabeza de los problemas prioritarios para Occidente en materia de seguridad. En 1990, por ejemplo, el 59 % de los estadounidenses pensaba que impedir la difusión de las armas nucleares era un objetivo importante de la política exterior. En 1994, el 82 % de la gente y el 90 % de los encargados de la política exterior lo reconocían como tal. El presidente Clinton destacaba en septiembre de 1993 la importancia prioritaria de la no proliferación, y en el otoño de 1994 declaraba una «emergencia nacional» afrontar la «amenaza inusitada y extraordinaria para la seguridad nacional, la política exterior y la economía de los Estados Unidos» procedente de «la proliferación de armas nucleares, biológicas y químicas, y de los vectores para lanzarlas». En 1991, la CIA creó un centro de no proliferación con una plantilla de 100 personas, y en diciembre de 1993, el secretario de Defensa Aspin anunció una nueva iniciativa defensiva de contraproliferación y la creación de un nuevo puesto de secretario asistente para la seguridad nuclear y la contraproliferación.[9]

Durante la guerra fría, los Estados Unidos y la Unión Soviética se entregaron a una clásica carrera de armamento, construyendo armas nucleares cada vez más refinadas tecnológicamente y vectores para lanzarlas. Fue un caso de acumulación frente a acumulación. En el mundo de la guerra fría, la principal rivalidad

armamentística es de tipo diferente. Los antagonistas de Occidente están intentando adquirir armas de destrucción masiva, y Occidente está intentando impedírselo. No es un caso de acumulación frente a acumulación, sino más bien de acumulación frente a restricción. Las dimensiones y potencial del arsenal nuclear de Occidente no entran, salvo retóricamente, en la competición. El resultado de una carrera de armamento de acumulación frente a acumulación depende de los recursos, empeño y competencia tecnológica de los dos bandos. No está determinado de antemano. El resultado de una carrera entre acumulación y restricción es más predecible. Los esfuerzos de Occidente por restringir pueden frenar la acumulación de armas de otras sociedades, pero no la detendrán totalmente. El desarrollo económico y social de las sociedades no occidentales, los incentivos comerciales para todas las sociedades, occidentales y no occidentales, de hacer dinero mediante la venta de armas, tecnología y conocimientos técnicos, y los motivos políticos de Estados centrales y potencias regionales para proteger sus hegemonías locales: todo colabora para dar al traste con los esfuerzos restrictivos occidentales.

Occidente promueve la no proliferación como algo que expresa los intereses de todas las naciones por un orden y estabilidad internacionales. Sin embargo, otras naciones entienden la no proliferación como algo que sirve a los intereses de la hegemonía occidental. Este hecho se pone de manifiesto en las diferencias que, acerca de la preocupación por la proliferación, existen entre Occidente y más particularmente los Estados Unidos, por un lado, y las potencias regionales cuya seguridad sería afectada por la proliferación, por el otro. Esta diferencia fue notable en el caso de Corea. En 1993 y 1994, los Estados Unidos entraron en un estado mental de crisis ante la perspectiva de que Corea del Norte tuviera armas nucleares. En noviembre de 1993, el presidente Clinton declaró terminantemente: «A Corea del Norte no se le puede permitir construir una bomba nuclear. Tenemos que ser muy firmes en esto». Senadores, diputados y antiguos funcionarios del gobierno de Bush discutían la posible necesidad de un ataque preventivo contra instalaciones nucleares norcoreanas; la preocupación de los EE.UU. acerca del programa norcoreano se enraizaba en buena medida en su inquietud ante una proliferación a escala mundial; tal potencial, no sólo restringiría y complicaría posibles acciones de los EE.UU. en el este de Asia, sino que, si Corea del Norte vendía su tecnología o sus armas, la cosa tendría consecuencias parecidas para los Estados Unidos en el sur de Asia y el Oriente. Próximo y Oriente Medio.

Por otro lado, Corea del Sur concebía la bomba en relación con sus intereses regionales. Muchos surcoreanos percibían una bomba norcoreana como una bomba *coreana*, que nunca sería usada contra otros coreanos, pero que se podría usar para defender la independencia e intereses coreanos contra Japón y otras amenazas potenciales. Funcionarios civiles y oficiales del ejército de Corea del Sur expresaban su alegría anticipada de que una Corea unida contara con ese potencial. Los intereses surcoreanos estaban bien servidos: Corea del Norte cargaría con los gastos y la deshonra internacional que llevaba consigo la bomba; Corea del Sur acabaría heredándola. La combinación de las armas nucleares del norte y la gran capacidad industrial del Sur harían posible que una Corea unificada asumiera su propio papel como actor clave en la escena del este asiático. Por tanto, había marcadas diferencias

entre la medida en que Washington veía la existencia de una crisis importante en la península coreana en 1994 y la ausencia de toda sensación significativa de crisis en Seúl, y eso provocó un «diferencial de pánico» (un *gap*) entre las dos capitales. Una de las «singularidades del punto muerto nuclear norcoreano desde su comienzo, hace algunos años», decía un periodista en pleno apogeo de la «crisis» de junio de 1994, «es que la sensación de crisis aumenta cuanto más lejos está uno de Corea». Un distanciamiento parecido entre los intereses estadounidenses en materia de seguridad y los de las potencias regionales se produjo también en el sur de Asia: los Estados Unidos estaban más inquietos por la proliferación nuclear en esa zona que los habitantes de la región. La India y Paquistán encontraban más fácil de aceptar la mutua amenaza nuclear que las propuestas estadounidenses de restringir, reducir o eliminar ambas amenazas.[10]

Los esfuerzos por parte de los Estados Unidos y otros países occidentales por impedir la proliferación de armas de destrucción masiva «igualadoras» han tenido, y es probable que continúen teniendo, un éxito limitado. Un mes después de que el presidente Clinton dijera que a Corea del Norte no se le podía permitir tener un arma nuclear, los servicios de información estadounidenses le comunicaron que probablemente tenía una o dos.[11] Por consiguiente, la actitud de los EE.UU. cambió, y empezaron a ofrecer zanahoria (en vez de palo) a los norcoreanos para persuadirles de que no aumentaran su arsenal nuclear. Los Estados Unidos tampoco fueron capaces de revocar o de detener la construcción de armas nucleares por parte de la India y Paquistán, y no han podido frenar el avance nuclear de Irán.

En la conferencia de abril de 1995 sobre el Tratado de no proliferación nuclear, la cuestión clave fue si se renovaría por un período indefinido o por veinticinco años. Los Estados Unidos encabezaron a los que propugnaban una prórroga indefinida. Sin embargo, un numeroso grupo de países se opuso a tal prórroga a menos que fuera acompañada por una reducción mucho más radical de las armas nucleares de las cinco potencias nucleares reconocidas. Además, Egipto se oponía a la prórroga a menos que Israel firmara el Tratado y aceptara inspecciones que supervisaran su cumplimiento. Al final, los Estados Unidos consiguieron un consenso mayoritario favorable a la prórroga indefinida mediante una estrategia que tuvo mucho éxito, de presiones, sobornos y amenazas. Ni Egipto ni México, por ejemplo, que habían estado contra la prorrogación indefinida, pudieron mantener su postura ante su dependencia económica respecto a los Estados Unidos. Aunque el Tratado fue prorrogado por consenso, los representantes de siete naciones musulmanas (Siria, Jordania, Irán, Irak, Libia, Egipto y Malaisia) y una nación africana (Nigeria) expresaron opiniones discrepantes en el debate final.[12]

En 1993, los objetivos principales de Occidente, tal y como quedaban definidos en la postura estadounidense, pasaron de la no proliferación a la contraproliferación. Este cambio era un reconocimiento realista de que, en alguna medida, cierta proliferación nuclear resultaba inevitable. Andando el tiempo, la postura estadounidense pasará, de ser contraria a la proliferación, a adaptarse a ella y, si la administración puede escapar a su mentalidad de guerra fría, a buscar la forma en que promover la proliferación pueda servir a los intereses estadounidenses y occidentales. Sin embargo, en 1995 los Estados Unidos y Occidente seguían empeñados en una política restrictiva que, a la

postre, está condenada al fracaso. La proliferación de armas nucleares y de otras de destrucción masiva es un fenómeno clave de la lenta pero inevitable difusión del poder en un mundo multicivilizatorio.

DERECHOS HUMANOS Y DEMOCRACIA

Durante los años setenta y ochenta, más de treinta países pasaron de sistemas políticos autoritarios a otros democráticos. Fueron varias las causas responsables de esta ola de transiciones. El desarrollo económico era indudablemente el principal factor subyacente que generó estos cambios políticos. Pero, además, las directrices y actuaciones de los Estados Unidos y las grandes potencias e instituciones europeas ayudaron a llevar la democracia a España y Portugal, a muchos países latinoamericanos, a Filipinas, a Corea del Sur y a Europa del Este. La democratización tuvo mucho éxito en países donde las influencias cristianas y occidentales eran fuertes. Parecía muy probable que los nuevos regímenes democráticos se estabilizaran en los países del sur y el centro de Europa que eran predominantemente católicos o protestantes y, menos seguro, que sucediera lo mismo en los países latinoamericanos. En el este de Asia, Filipinas, país católico y con fuerte influencia estadounidense, volvió a la democracia en los años ochenta, mientras que líderes cristianos promovían un movimiento hacia la democracia en Corea del Sur y Taiwán. Como se ha señalado anteriormente, en la antigua Unión Soviética las repúblicas bálticas parecen estar estabilizando con éxito la democracia; en las repúblicas ortodoxas, el grado de la democracia varía considerablemente y su estabilidad es incierta; las perspectivas democráticas en las repúblicas musulmanas no son nada prometedoras. Para los años noventa, salvo en Cuba, se habían producido transiciones democráticas en la mayoría de los países, fuera de África, cuyos pueblos eran adeptos al cristianismo occidental o donde existían influencias cristianas importantes.

Estas transiciones y el hundimiento de la Unión Soviética generaron en Occidente, particularmente en los Estados Unidos, la creencia de que estaba en marcha una revolución democrática a escala mundial y de que en un plazo breve de tiempo las ideas occidentales sobre derechos humanos y las formas occidentales de democracia política prevalecerían en todo el mundo. Promover esta difusión de la democracia se convirtió, por tanto, en un objetivo con prioridad absoluta para los occidentales. Esto lo confirmó el gobierno de Bush cuando el secretario de Estado James Baker declaró en abril de 1990 que «Tras la contención viene la democracia» y que, para el mundo de posguerra fría, «el presidente Bush ha determinado que nuestra nueva misión sea la promoción y consolidación de la democracia». En su campaña electoral de 1992, Bill Clinton dijo repetidas veces que la promoción de la democracia sería una prioridad absoluta de un gobierno Clinton, y la democratización fue el único tema de política exterior al que dedicó íntegramente un discurso importante de campaña. Una vez en el cargo, recomendó un incremento de dos tercios en la financiación de la Fundación Nacional para la Democracia; su asesor de seguridad nacional explicitó que el tema central de la política exterior de Clinton era la «extensión de la democracia»; y su secretario de Defensa señaló la promoción de la democracia como una de las cuatro

metas básicas e intentó establecer un cargo de nivel superior en su Ministerio para favorecer su consecución. En menor grado y de maneras menos obvias, la promoción de los derechos humanos y la democracia asumió también un papel destacado en las políticas exteriores de los Estados europeos y en los criterios manejados por las instituciones económicas internacionales controladas por Occidente para conceder préstamos y subvenciones a países en vías de desarrollo.

Hasta 1995, los esfuerzos europeos y estadounidenses por alcanzar estas metas habían tenido un éxito limitado. Casi todas las civilizaciones no occidentales se resistían a la presión de Occidente. Entre ellas se encontraban países hinduistas, ortodoxos, africanos y, en alguna medida, incluso latinoamericanos. Sin embargo, la mayor resistencia a los esfuerzos de democratización occidentales procedía del islam y de Asia. Esta resistencia hundía sus raíces en los movimientos más amplios de afirmación cultural encarnados por el Resurgimiento islámico y la afirmación asiática.

Los fracasos de los Estados Unidos con respecto a Asia se debían principalmente a la creciente riqueza económica de los gobiernos asiáticos y a su confianza cada vez mayor en sí mismos. Los publicistas asiáticos recordaban reiteradamente a Occidente que los viejos tiempos de dependencia y subordinación habían pasado y que el Occidente que en los años cuarenta producía la mitad del producto económico mundial, dominaba las Naciones Unidas y había redactado la Declaración Universal de los Derechos Humanos había pasado a la historia. «[L]os esfuerzos por promover los derechos humanos en Asia», afirmaba un representante de Singapur, «deben tener también en cuenta los cambios en la distribución del poder en el mundo de posguerra fría... La influencia occidental sobre el este y el sudeste asiático se ha visto enormemente reducida.»[13]

Tiene razón. Mientras que el acuerdo entre los Estados Unidos y Corea del Norte en materia nuclear se podría llamar con propiedad una «rendición negociada», la capitulación de los Estados Unidos ante China y otras potencias asiáticas en cuestión de derechos humanos puede considerarse una rendición incondicional. Tras amenazar a China con negarle el trato de nación más favorecida si no se mostraba más favorable en materia de derechos humanos, el gobierno de Clinton vio primero a su secretario de Estado humillado en Pekín, donde no se le ofreció ni siquiera un gesto que salvara las apariencias, para reaccionar después ante esta conducta renunciando a su anterior postura y separando el estatuto de nación más favorecida de las cuestiones sobre derechos humanos. China, a su vez, reaccionó ante esta demostración de debilidad continuando e intensificando la conducta a la que el gobierno de Clinton se oponía. El gobierno cambió de forma semejante su postura en sus tratos con Singapur, acerca del apaleamiento de un ciudadano estadounidense, y con Indonesia, a propósito de su violenta represión en Timor oriental.

La capacidad de los regímenes asiáticos para resistir a las presiones occidentales en materia de derechos humanos se vio reforzada por varios factores. Las empresas estadounidenses y europeas sentían el deseo imperioso de incrementar su comercio y su inversión en estos países que crecían rápidamente, y sometieron a sus gobiernos a una presión intensa para que no rompieran relaciones económicas con ellos. Además, los países asiáticos veían tal presión como una violación de su soberanía y se manifestaban unos en apoyo de otros cuando surgían problemas. Los hombres de

negocios de Taiwán, Japón y Hong Kong que invertían en China tenían gran interés en que China mantuviera sus privilegios de nación más favorecida con los Estados Unidos. El gobierno japonés por lo general se distanciaba de las directrices estadounidenses sobre derechos humanos: no dejaremos que «nociones abstractas de derechos humanos» afecten a nuestras relaciones con China, dijo el Primer ministro Kiichi Miyazawa no mucho después de los sucesos de la plaza de Tiananmen. Los países de la ASEAN no estaban dispuestos a ejercer presión alguna sobre Birmania y, de hecho, en su encuentro de 1994 dieron la bienvenida a la Junta militar, mientras que la Unión Europea, como dijo su portavoz, tenía que reconocer que su política «no había tenido mucho éxito» y que tendría que aprobar la postura de la ASEAN ante Birmania. Además, su creciente poder económico permitía a Estados como Malaisia e Indonesia aplicar «restricciones negativas» a países y empresas que les criticaban o que adoptaban cualquier otra conducta que consideraban censurable.[14]

En conjunto, el creciente poder económico de los países asiáticos les hace cada vez más inmunes a la presión occidental en lo que respecta a derechos humanos y democracia. «Actualmente, el poder económico de China», decía Richard Nixon en 1994, «hace imprudentes los sermoneos de los EE.UU. sobre derechos humanos. Dentro de una década los hará inoperantes. Dentro de dos décadas, ridículos.»[15] Sin embargo, para entonces, puede ser que el desarrollo económico chino haga innecesarios los sermones occidentales. El crecimiento económico está fortaleciendo los gobiernos asiáticos en relación a los gobiernos occidentales. A la larga, también fortalecerá a las sociedades asiáticas en relación a los gobiernos asiáticos. Si la democracia llega a otros países asiáticos, llegará porque las cada vez más fuertes burguesías y clases medias asiáticas querrán que llegue.

A diferencia del acuerdo de prórroga indefinida del tratado de no proliferación, los esfuerzos occidentales por promover los derechos humanos y la democracia en los organismos de la ONU por lo general se quedaron en agua de borrajas. Con pocas excepciones, como las que condenaron a Irak, las resoluciones sobre derechos humanos casi siempre fueron rechazadas en las votaciones de la ONU. Aparte de algunos países latinoamericanos, había otros gobiernos reacios a sumarse a los esfuerzos por promover lo que muchos consideraban «el imperialismo de los derechos humanos». En 1990, por ejemplo, Suecia propuso en nombre de veinte naciones occidentales una resolución de condena del régimen militar de Birmania, pero la oposición de los países asiáticos, y de otros, dio al traste con ella. Las resoluciones que condenaban a Irán por violaciones de los derechos humanos también fueron rechazadas en votación, y durante cinco años seguidos de la década de los noventa China fue capaz de movilizar el apoyo asiático para derrotar las resoluciones apadrinadas por Occidente que expresaban preocupación acerca de sus violaciones de los derechos humanos. En 1994, Paquistán presentó una resolución en la comisión de derechos humanos de la ONU que condenaba las violaciones de derechos por parte de la India en Cachemira. Los países amigos de la India se unieron contra dicha resolución, pero también adoptaron esa misma postura dos estrechos amigos de Paquistán, China e Irán, que habían sido blanco de medidas parecidas y persuadieron a Paquistán de que retirara la propuesta. Al no condenar la brutalidad india en Cachemira, decía *The Economist*, la Comisión de derechos humanos de la ONU «la

sancionó con su silencio. También otros países quedan impunes pese a sus asesinatos: Turquía, Indonesia, Colombia y Argelia han escapado a la crítica. Así, la Comisión está amparando a gobiernos que practican la matanza y la tortura, precisamente lo contrario de lo que sus creadores pretendían».[16]

Las diferencias acerca de los derechos humanos entre Occidente y otras civilizaciones, así como la limitada capacidad de Occidente para alcanzar sus objetivos, se pusieron claramente de manifiesto en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de la ONU, celebrada en Viena en junio de 1993. Por un lado estaban los países europeos y norteamericanos; por otro lado había un bloque de unos cincuenta países no occidentales, cuyos quince miembros más activos eran los gobiernos de un país latinoamericano (Cuba), un país budista (Birmania), cuatro países confucianos con ideologías políticas, sistemas económicos y niveles de desarrollo muy diversos (Singapur, Vietnam, Corea del Norte y China) y nueve países musulmanes (Malaisia, Indonesia, Paquistán, Irán, Irak, Siria, Yemen, Sudán y Libia). El liderazgo de este conglomerado asiático-islámico lo ostentaban China, Siria e Irán. Entre estos dos grupos estaban los países latinoamericanos, salvo Cuba, que a menudo apoyaban a Occidente, y países africanos y ortodoxos que a veces apoyaban las posturas occidentales, pero que a menudo se oponían a ellas.

Entre las cuestiones sobre las que los países se dividieron siguiendo criterios de civilización estaban: la universalidad y el relativismo culturales con respecto a los derechos humanos; la relativa prioridad de los derechos económicos y sociales (incluido el derecho al desarrollo) frente a los derechos políticos y civiles; la condicionalidad política respecto de la asistencia económica; la creación en la ONU de un Comisario para los derechos humanos, la medida en que a las organizaciones de derechos humanos no gubernamentales que se reunían simultáneamente en Viena se les debía permitir participar en la conferencia gubernamental; los derechos particulares que debería ratificar la conferencia; y también cuestiones más concretas tales como si al Dalai Lama se le debía permitir dirigirse a la conferencia y si las violaciones de los derechos humanos en Bosnia debían ser condenadas explícitamente.

Sobre estas cuestiones existían grandes diferencias entre los países occidentales y el bloque asiático-islámico. Dos meses antes de la conferencia de Viena, los países asiáticos se reunieron en Bangkok y aprobaron una declaración que insistía en que: los derechos humanos se debían considerar «en el marco... de las particularidades nacionales y regionales y en el contexto de los diversos bagajes históricos, religiosos y culturales»; el control del cumplimiento de los derechos humanos violaba la soberanía estatal; y que condicionar la asistencia económica a la actuación en materia de derechos humanos era contrario al derecho al desarrollo. Las diferencias sobre éstas y otras cuestiones eran tan grandes que casi la totalidad del documento elaborado en la última reunión preparatoria, previa a la conferencia de Viena y celebrada a principios de mayo en Ginebra, estaba entre paréntesis, que indicaban discrepancias por parte de uno o más países.

Las naciones occidentales estaban mal preparadas para Viena, estaban en minoría en la conferencia, y durante sus sesiones hicieron más concesiones que sus oponentes. Como consecuencia de ello, aparte de una enérgica ratificación de los derechos de la mujer, la declaración aprobada por la conferencia fue de mínimos. Era, como decía un

partidario de los derechos humanos, un documento «imperfecto y contradictorio», y representaba una victoria para la coalición asiático-islámica y una derrota para Occidente.[17] La declaración de Viena no contenía ninguna ratificación explícita de los derechos a la libertad de expresión, de prensa, de reunión y de religión, y de ese modo era en muchos aspectos más débil que la Declaración Universal de los Derechos Humanos que la ONU había adoptado en 1948. Este cambio ponía de manifiesto la decadencia del poder de Occidente. «El régimen internacional de derechos humanos de 1945», comentaba un luchador estadounidense de los derechos humanos, «ya no existe. La hegemonía estadounidense se ha desgastado. Europa, aun con los acontecimientos de 1992, es poco más que una península. El mundo es ahora tan árabe, asiático y africano como occidental. Hoy la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los Pactos Internacionales son menos relevantes para gran parte del planeta que durante la era inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial.» Un crítico asiático de Occidente tenía opiniones parecidas: «Por primera vez desde que la Declaración Universal fue adoptada en 1948, están en primer plano países no impregnados completamente de las tradiciones judeo-cristianas y de derecho natural. Esa situación sin precedentes definirá la nueva política internacional de derechos humanos. También multiplicará las ocasiones de conflicto».[18]

«El gran vencedor» en Viena, comentó otro observador, «fue sin duda alguna China, al menos si el éxito se mide por la capacidad de mandar a otros que se quiten de en medio. Pekín se mantuvo victorioso durante todo el encuentro simplemente lanzando su peso aquí y allá.»[19] Superado en votos y tácticamente en Viena, Occidente fue capaz, pese a todo, de anotarse pocos meses después una victoria no insignificante contra China. Lograr para Pekín los juegos olímpicos de verano del año 2000 era un importante objetivo del gobierno chino, que invirtió enorme cantidad de recursos para intentar conseguirlo. En China se hizo muchísima publicidad acerca de la tentativa olímpica, y las expectativas públicas eran altas; el gobierno trató de influir en otros gobiernos para que presionaran a sus comités olímpicos; Taiwán y Hong Kong se le unieron en la campaña. Por otro lado, el Congreso de los Estados Unidos, el Parlamento Europeo y las organizaciones de derechos humanos se oponían enérgicamente a la candidatura de Pekín. Aunque la votación en el Comité Internacional Olímpico es secreta, siguió claramente criterios civilizatorios. En la primera votación, según se dice con amplio apoyo africano, Pekín estaba en primer lugar, y Sydney en el segundo. En posteriores votaciones, cuando Estambul quedó eliminada, la conexión confuciano-islámica concentró sus votos mayoritariamente en Pekín; cuando fueron eliminados Berlín y Manchester, sus votos pasaron mayoritariamente a Sydney, dándole la victoria en la cuarta votación e infligiendo una humillante derrota a China, derrota de la que culpó directamente a los Estados Unidos.[*] «Estadounidenses y británicos», comentó Lee Kuan Yew, «consiguieron

---

[*] El resultado de las cuatro votaciones fue el siguiente:

	Primera	Segunda	Tercera	Cuarta
Pekín	32	37	40	43
Sydney	30	30	37	45

bajarle los humos a China... La razón aparente eran "los derechos humanos". La verdadera razón era política, demostrar la fuerza política occidental.»[20] Indudablemente, en el mundo hay muchas más personas interesadas en los deportes que en los derechos humanos, pero, dadas las derrotas en materia de derechos humanos que Occidente sufrió en Viena y en otros lugares, esta aislada demostración de «fuerza» occidental fue también un recordatorio de la debilidad occidental.

No sólo disminuye la fuerza de Occidente, sino que la paradoja de la democracia debilita también la voluntad occidental de fomentar la democracia en el mundo de la posguerra fría. Durante la guerra fría Occidente, y especialmente los Estados Unidos, tuvieron que afrontar el problema del «tirano aliado»; los dilemas de cooperar con juntas militares y dictadores que eran anticomunistas y, por tanto, aliados útiles en la guerra fría. Tal cooperación produjo malestar y, a veces, dificultades, cuando estos regímenes se vieron envueltos en indignantes violaciones de los derechos humanos. Sin embargo, la cooperación se podía justificar como un mal menor: normalmente, estos gobiernos eran aparentemente menos represivos que los regímenes comunistas, y se podía prever que su existencia sería menos perdurable, así como más sensible a las influencias externas, básicamente a las de los Estados Unidos. ¿Por qué no trabajar con un tirano menos brutal y aliado, si la alternativa era otro tirano más brutal y enemigo? En el mundo de la posguerra fría la opción era más difícil, pues había que elegir entre un tirano aliado y una democracia hostil. El fácil supuesto occidental según el cual los gobiernos elegidos democráticamente tendrán una actitud de cooperación y serán prooccidentales no es necesariamente cierto cuando se trata de sociedades no occidentales en las que la contienda electoral puede llevar al poder a nacionalistas y fundamentalistas antioccidentales. Occidente se sintió aliviado cuando, en 1992, los militares argelinos intervinieron y anularon las elecciones que, claramente, iban a ganar los fundamentalistas del FIS. Los gobiernos occidentales también se sintieron más tranquilos cuando el fundamentalista Partido del Bienestar turco y el nacionalista BJP de la India quedaron excluidos del poder tras ganar las elecciones en 1995 y 1996. Por otra parte, Irán, dentro del contexto de su revolución, tiene, en algunos aspectos, uno de los regímenes más democráticos del mundo islámico, y si se celebrasen elecciones realmente competitivas en muchos países árabes, incluyendo Arabia Saudí y Egipto, es harto probable que los gobiernos derivados de ellas fuesen bastante menos considerados con los intereses occidentales que sus menos democráticos antecesores. Un gobierno elegido por votación popular en China bien podría ser altamente nacionalista. A medida que los dirigentes occidentales se dan cuenta de que los procesos democráticos en las sociedades no occidentales producen, a menudo, gobiernos hostiles a Occidente, intentan influir en las elecciones, por una parte, y también pierden su entusiasmo a la hora de fomentar la democracia en esas sociedades.

Manchester	11	13	11	
Berlín	9	9		
Estambul	7			
Abstenciones			1	1
Total	89	89	89	89

INMIGRACIÓN

Si la demografía es el destino, los movimientos de población son el motor de la historia. En siglos pasados, las diferentes tasas de crecimiento, las condiciones económicas y las políticas gubernamentales produjeron migraciones masivas de griegos, judíos, tribus germánicas, escandinavos, turcos, rusos, chinos y otros pueblos. En algunos casos, estos movimientos fueron relativamente pacíficos, en otros, bastante violentos. Sin embargo, los europeos decimonónicos fueron la raza maestra en lo relativo a invasión demográfica. Entre 1821 y 1924, aproximadamente 55 millones de europeos emigraron al extranjero, 34 millones de ellos a los Estados Unidos. Los occidentales conquistaron y a veces exterminaron a otros pueblos, exploraron y colonizaron territorios menos densamente poblados. La exportación de gente fue quizá la dimensión más importante del auge de Occidente entre los siglos XVI y XX.

El final del siglo XX ha sido testigo de una oleada diferente, e incluso más amplia, de migraciones. En 1990, los emigrantes internacionales legales se cifraban en unos 100 millones, los refugiados en torno a los 19 millones y los emigrantes ilegales probablemente en un mínimo de 10 millones más. Esta nueva ola de migración era en parte el resultado de la descolonización, del establecimiento de nuevos Estados y de las políticas estatales que animaban o forzaban a la gente a marcharse. Sin embargo, era también el resultado de la modernización y del desarrollo tecnológico. Los avances en materia de transportes hacían la migración más fácil, rápida y barata; los avances en el campo de las comunicaciones aumentaban los incentivos para buscar oportunidades económicas y promovían las relaciones entre los emigrantes y sus familias en su país de origen. Además, de la misma forma que el crecimiento económico de Occidente estimuló la emigración en el siglo XIX, el desarrollo económico en sociedades no occidentales ha estimulado la emigración en el siglo XX. La migración se convierte en un proceso que se refuerza a sí mismo. «Si hay una sola "ley" en la migración», afirma Myron Weiner, «es que un movimiento migratorio, una vez iniciado, genera su propio movimiento. Los emigrantes posibilitan la emigración a los amigos y parientes que dejan atrás, proporcionándoles información acerca de cómo emigrar, recursos para facilitar el movimiento y asistencia a la hora de encontrar empleo y alojamiento.» El resultado es, como él dice, una «crisis migratoria a escala mundial.»[21]

Los occidentales se han opuesto constante y mayoritariamente a la proliferación nuclear y han apoyado la democracia y los derechos humanos. Sus opiniones sobre inmigración, en cambio, han sido ambivalentes y han cambiado de forma importante con la modificación del equilibrio en las dos últimas décadas del siglo XX. Hasta los años setenta, los países europeos por lo general estaban favorablemente dispuestos hacia la inmigración y, en algunos casos, sobre todo Alemania y Suiza, la estimulaban para remediar su escasez de mano de obra. En 1965, los Estados Unidos eliminaron los cupos favorables a los europeos, que databan de los años veinte, y revisaron profundamente sus leyes, haciendo posibles en los años setenta y ochenta incrementos

enormes de inmigrantes y nuevas fuentes de procedencia. Sin embargo, a finales de los ochenta, los altos índices de paro, las cifras mayores de inmigrantes y su carácter mayoritariamente «no europeo» produjeron cambios marcados en las actitudes y criterios europeos. Unos pocos años más tarde, preocupaciones parecidas llevaron a un cambio semejante en los Estados Unidos.

La mayoría de los emigrantes y refugiados de finales del siglo XX han pasado de una sociedad no occidental a otra. Sin embargo, la afluencia de emigrantes a las sociedades occidentales se ha aproximado en números absolutos a la emigración occidental del siglo XIX. En 1990, el número de inmigrantes se estimaba en 20 millones en los Estados Unidos, 15,5 millones en Europa y 8 millones en Australia y Canadá. La proporción de inmigrantes respecto a la población total alcanzaba del 7 al 8 % en los principales países europeos. En los Estados Unidos, los inmigrantes constituían el 8,7 % de la población en 1994, dos veces el porcentaje de 1970, y constituían el 25 % de los habitantes de California y el 16 % de los de Nueva York. Aproximadamente 8,3 millones de personas entraron en los Estados Unidos en los años ochenta, y 4,5 millones en los cuatro primeros años de los noventa.

Los nuevos inmigrantes procedían en su mayoría de sociedades no occidentales. En Alemania, los residentes extranjeros turcos se cifraban en 1.675.000 en 1990, y Yugoslavia, Italia y Grecia aportaban los mayores contingentes después de ellos. En Italia, las principales fuentes de procedencia eran Marruecos, los Estados Unidos (en gran parte italoamericanos que regresaban, presumiblemente), Túnez y Filipinas. A mediados de los años noventa, aproximadamente 4 millones de musulmanes vivían en Francia y hasta 13 millones en el conjunto de Europa Occidental. En los años cincuenta, dos tercios de los inmigrantes de los Estados Unidos procedían de Europa y Canadá; en los años ochenta aproximadamente el 35 % del número, mucho mayor, de inmigrantes procedía de Asia, el 45 % de Latinoamérica y menos del 15 % de Europa y Canadá. El crecimiento vegetativo de la población es bajo en los Estados Unidos y prácticamente cero en Europa. Los emigrantes tienen altos índices de fecundidad y, por tanto, son los responsables de la mayor parte del futuro crecimiento demográfico de las sociedades occidentales. En consecuencia, los occidentales temen «estar siendo invadidos en la actualidad, no por ejércitos y tanques, sino por emigrantes que hablan otras lenguas, adoran a otros dioses, pertenecen a otras culturas y que, temen, se quedarán con sus trabajos, ocuparán su tierra, vivirán del sistema de Estado del bienestar y amenazarán su forma de vida».[22] Estas fobias, enraizadas en su decadencia demográfica relativa, dice Stanley Hoffmann, «se basan en auténticos choques culturales y en preocupaciones acerca de la identidad nacional».[23]

A principios de los años noventa, dos tercios de los inmigrantes de Europa eran musulmanes, y la preocupación europea por la inmigración es sobre todo preocupación acerca de la inmigración musulmana. El problema es demográfico —los inmigrantes son los responsables del 10% de los nacimientos en Europa Occidental; los árabes, del 50 % de los de Bruselas— y cultural. Las colectividades musulmanas, sean turcas en Alemania o argelinas en Francia, no se han integrado en las culturas que las acogen y, para preocupación de los europeos, muestran pocos signos de llegar a hacerlo. «Hay un temor creciente en toda Europa», dijo Jean Marie Domenach en 1991, «a una colectividad musulmana que atraviese las líneas europeas, una especie

de decimotercera nación de la Comunidad Europea.» Con respecto a los inmigrantes, un periodista estadounidense comentó:

> La hostilidad europea es curiosamente selectiva. Pocos en Francia se preocupan acerca de un ataque violento desde el este —los polacos, después de todo, son europeos y católicos—. Y en su mayor parte, los inmigrantes africanos no árabes no son ni temidos ni menospreciados. La hostilidad se dirige mayoritariamente a los musulmanes. La palabra *immigré* es prácticamente sinónima de islam, actualmente la segunda religión importante de Francia, y refleja un racismo cultural y étnico profundamente enraizado en la historia francesa.[24]

Sin embargo, los franceses son más «culturalistas» que racistas en sentido estricto. Han aceptado en su Asamblea legislativa a negros africanos que hablan un francés perfecto, pero no aceptan en sus escuelas a las chicas musulmanas que llevan velo. En 1990, el 76 % de los franceses pensaba que había demasiados árabes en Francia; el 46%, demasiados negros; el 40%, demasiados asiáticos; y el 24%, demasiados judíos. En 1994, el 47 % de los alemanes decían preferir que no vivieran árabes en sus vecindarios, el 39 % no querían polacos, el 36 % turcos y el 22 % judíos.[25] En Europa Occidental, el antisemitismo dirigido contra los judíos ha sido en gran parte sustituido por un antisemitismo dirigido contra los árabes.

La oposición pública a la inmigración y la hostilidad hacia los inmigrantes se manifestó de forma extrema en actos de violencia contra grupos de inmigrantes e inmigrantes aislados, actos que se convirtieron en un problema, particularmente en Alemania, a principios de los años noventa. Más importante fue el incremento del voto a partidos de derechas, nacionalistas y contrarios a la inmigración. Sin embargo, estos votos tenían algo de azaroso. El Partido Republicano alemán consiguió más del 7 % de los votos en las elecciones europeas en 1989, pero sólo el 2,1 % en las elecciones nacionales de 1990. En Francia, los votos del Frente Nacional, que habían sido insignificantes en 1981, subieron hasta el 9,6 % en 1988 y después se estabilizaron entre el 12 y el 15 % en elecciones regionales, parlamentarias y presidenciales. En 1995, sin embargo, el Frente consiguió en las elecciones alcaldías en varias ciudades, entre ellas Toulon y Niza. En Italia, los votos al MSI/Alianza Nacional aumentaron de modo parecido, desde aproximadamente el 5 % en los años ochenta, hasta entre el 10 y el 15% a principios de los noventa. En Bélgica, el voto del Bloque Flamenco/Frente Nacional aumentó hasta el 9 % en las elecciones locales de 1994, consiguió el 28 % de los votos en Amberes. En Austria, los votos del Partido de la Libertad en las elecciones generales pasaron, de menos del 10% en 1986, a más del 15 % en 1990 y casi el 23% en 1994.[26]

Estos partidos europeos opuestos a la inmigración musulmana eran en buena parte el reflejo exacto de los partidos islamistas en los países musulmanes. En ambos casos se trataba de grupos independientes que condenaban un *establishment* corrupto y sus partidos, explotando para ello los motivos económicos de queja, particularmente el desempleo, haciendo llamamientos étnicos y religiosos y atacando las influencias extranjeras en su sociedad. En ambos casos un sector marginal extremista se dedicaba a actos de terrorismo y violencia. La mayoría de las veces, tanto los partidos

islamistas como los nacionalistas europeos tendían a obtener mejores resultados en las elecciones locales que en las nacionales. Los *establishment* políticos musulmán y europeo reaccionaron ante estos acontecimientos de manera parecida. En los países musulmanes, como hemos visto, los gobiernos en su totalidad se hicieron más islámicos en sus orientaciones, símbolos, directrices y prácticas. En Europa, los partidos mayoritarios adoptaron la retórica de los partidos de derechas, contrarios a la inmigración, y promovieron sus medidas. Donde la política democrática funcionaba eficazmente, y había dos o más partidos alternativos al partido islamista o nacionalista, los votos de éste alcanzaron un máximo de aproximadamente el 20 %. Los partidos de protesta sólo eran capaces de romper ese techo cuando no existía ninguna otra alternativa real al partido o a la coalición en el poder, como fue el caso de Argelia, Austria y, en buena medida, Italia.

A principios de los noventa, los líderes políticos europeos competían entre sí para responder al sentimiento contrario a la inmigración. En Francia, Jacques Chirac declaraba en 1990: «La inmigración debe pararse totalmente»; el ministro del Interior, Charles Pasqua, abogaba en 1993 por «una inmigración cero»; y François Mitterrand, Edith Cresson, Valery Giscard d'Estaing y otros políticos moderados adoptaron posturas contrarias a la inmigración. La inmigración fue un tema importante en las elecciones parlamentarias de 1993, y al parecer contribuyó a la victoria de los partidos conservadores. A principios de los años noventa, las normas de la administración francesa se modificaron para hacer más difícil que los hijos de extranjeros se convirtieran en ciudadanos, que las familias de extranjeros inmigraran para que los extranjeros pidieran derecho de asilo o bien para que los argelinos obtuvieran visados para ir a Francia. Los inmigrantes ilegales eran deportados y los poderes de la policía y otras autoridades gubernamentales ocupadas de la inmigración fueron reforzados.

En Alemania, el canciller Helmut Kohl y otros líderes políticos también expresaron su preocupación acerca de la inmigración, y, en su paso más importante, el gobierno enmendó el artículo XVI de la Constitución alemana que garantizaba el asilo a «los perseguidos por razones políticas» y recortó las prestaciones a quienes buscaban asilo. En 1992, 438.000 personas llegaron a Alemania en busca de asilo; en 1994 fueron sólo 127.000. En 1980, Gran Bretaña había recortado tajantemente el número de inmigrantes a unos 50.000 al año, y desde entonces la cuestión levantó menos pasiones y una oposición menos intensa que en el continente. Entre 1992 y 1994, sin embargo, Gran Bretaña redujo drásticamente el número de solicitantes de asilo a quienes permitió quedarse, de más de 20.000 a menos de 10.000. A medida que las barreras que dificultaban el movimiento dentro de la Unión Europea iban desapareciendo, las inquietudes británicas se concentraban en gran medida en los peligros de la migración no europea procedente del continente. En conjunto, a mediados de los años noventa, los países europeooccidentales estaban avanzando inexorablemente hacia la reducción al mínimo, si no hacia la total eliminación, de la inmigración procedente de fuentes no europeas.

En los Estados Unidos, la cuestión de la inmigración pasó a primer plano algo más tarde que en Europa, y no levantó las mismas pasiones. Los Estados Unidos han sido siempre un país de inmigrantes, así se ha concebido a sí mismo e históricamente ha fomentado procesos de gran éxito para asimilar a los recién llegados. Además, en

los años ochenta y noventa el desempleo era considerablemente más bajo en los Estados Unidos que en Europa, y el miedo a perder puestos de trabajo no era un factor decisivo que configurara las actitudes respecto a la inmigración. Las fuentes de la inmigración estadounidense, además, eran más variadas que en Europa, por lo que el temor de ser arrollados por un único grupo extranjero era menor a escala nacional, aunque real en localidades concretas. La distancia cultural de los dos grupos mayores de inmigrantes respecto a la cultura anfitriona era también menor que en Europa: los mexicanos son católicos hispanohablantes; los filipinos, católicos y anglohablantes.

Pese a estos factores, en el cuarto de siglo posterior a la aprobación del decreto de 1965 que permitió un enorme incremento de la inmigración asiática y latinoamericana, la opinión pública norteamericana se modificó radicalmente. En 1965, sólo el 33 % de la opinión pública quería menos inmigración. En 1977, era el 42 %; en 1986, el 49 %; y en 1990 y 1993, el 62 %. Las encuestas realizadas en los años noventa demuestran de forma constante que el 60 % o más de la opinión pública está a favor de reducir la inmigración.[27] Aunque las preocupaciones y circunstancias económicas afectan a las actitudes respecto a la inmigración, el aumento constante de la oposición, tanto en tiempos buenos como malos, indica que la cultura, la criminalidad y la forma de vida eran más importantes en este cambio de opinión. «Muchos de los estadounidenses, quizá la mayoría», comentaba un observador en 1994, «todavía ven su nación como un país europeo de colonización, cuyas leyes son herencia de Inglaterra, cuya lengua es (y debe seguir siendo) el inglés, cuyas instituciones y construcciones públicas encuentran su inspiración en las normas clásicas occidentales, cuya religión tiene raíces judeo-cristianas, y cuya grandeza inicialmente surgió de la ética protestante del trabajo.» Haciéndose eco de estas inquietudes, el 55 % de una muestra de la población decía considerar la inmigración una amenaza para la cultura estadounidense. Mientras que los europeos ven la amenaza de la inmigración como musulmana o árabe, los norteamericanos la ven al mismo tiempo como latinoamericana y asiática, pero principalmente mexicana. Cuando en 1990 se preguntó a una muestra de estadounidenses de qué países creían que se estaban admitiendo demasiados inmigrantes en Estados Unidos, los encuestados indicaron a México con el doble de frecuencia que a cualquier otro país, y a continuación, por este orden, Cuba, Oriente (sin especificar), Sudamérica y Latinoamérica (sin especificar), Japón, Vietnam, China y Corea.[28]

La creciente oposición pública a la inmigración a principios de los noventa provocó una reacción política parecida a la que tuvo lugar en Europa. Dada la naturaleza del sistema político estadounidense, los partidos derechistas y contrarios a la inmigración no ganaron votos, pero los publicistas contrarios a la inmigración y los grupos de interés se hicieron más numerosos, más activos y más ruidosos. Gran parte del resentimiento se concentró en los inmigrantes ilegales, entre 3,5 y 4 millones, y los políticos reaccionaron. Como en Europa, la reacción más fuerte se produjo en los niveles estatal y local, que soportaban la mayoría de los costos de los inmigrantes. Como consecuencia de ello, Florida, a la que posteriormente se unieron otros seis Estados, demandó en 1994 al gobierno federal solicitando 884 millones de dólares al año para cubrir los costos de educación, beneficencia y aplicación de la ley, entre otros, producidos por los inmigrantes ilegales. En California, el Estado con mayor

número de inmigrantes en números absolutos y relativos, el gobernador Pete Wilson consiguió el respaldo público para su insistente petición de que se denegara educación pública a los hijos de inmigrantes ilegales, se negara la ciudadanía a los hijos de inmigrantes ilegales nacidos en los EE.UU. y se acabara con las ayudas estatales destinadas a la atención médica de emergencia para inmigrantes ilegales. En noviembre de 1994, los californianos aprobaron mayoritariamente la proposición 187, que negó toda prestación de sanidad, educación y de bienestar a los extranjeros ilegales y sus hijos.

Además, en 1994, el gobierno de Clinton, cambiando totalmente su postura anterior, endureció los controles de inmigración, hizo más severas las normas que rigen el asilo político, amplió el servicio de inmigración y naturalización, reforzó la patrulla fronteriza y construyó barreras físicas a lo largo de la frontera mexicana. En 1995, la Comisión para la reforma de la inmigración, autorizada por el Congreso en 1990, recomendó reducir anualmente el número de inmigrantes legales, de más de 800.000 a 550.000, dando preferencia a hijos pequeños y cónyuges, pero no a otros parientes de ciudadanos y residentes habituales, una disposición que «irritó a las familias asiático-americanas e hispanas».[29] En 1995-1996, seguía su curso en el Congreso la legislación que incorporaba muchas de las recomendaciones de la Comisión y otras medidas restrictivas de la inmigración. Así, a mediados de los noventa, la inmigración se había convertido en una cuestión política importante en los Estados Unidos, y en 1996 Patrick Buchanan hizo de la oposición a la inmigración un principio fundamental de su campaña presidencial. Los Estados Unidos siguen a Europa en el recorte sustancial de la entrada de no occidentales en su sociedad.

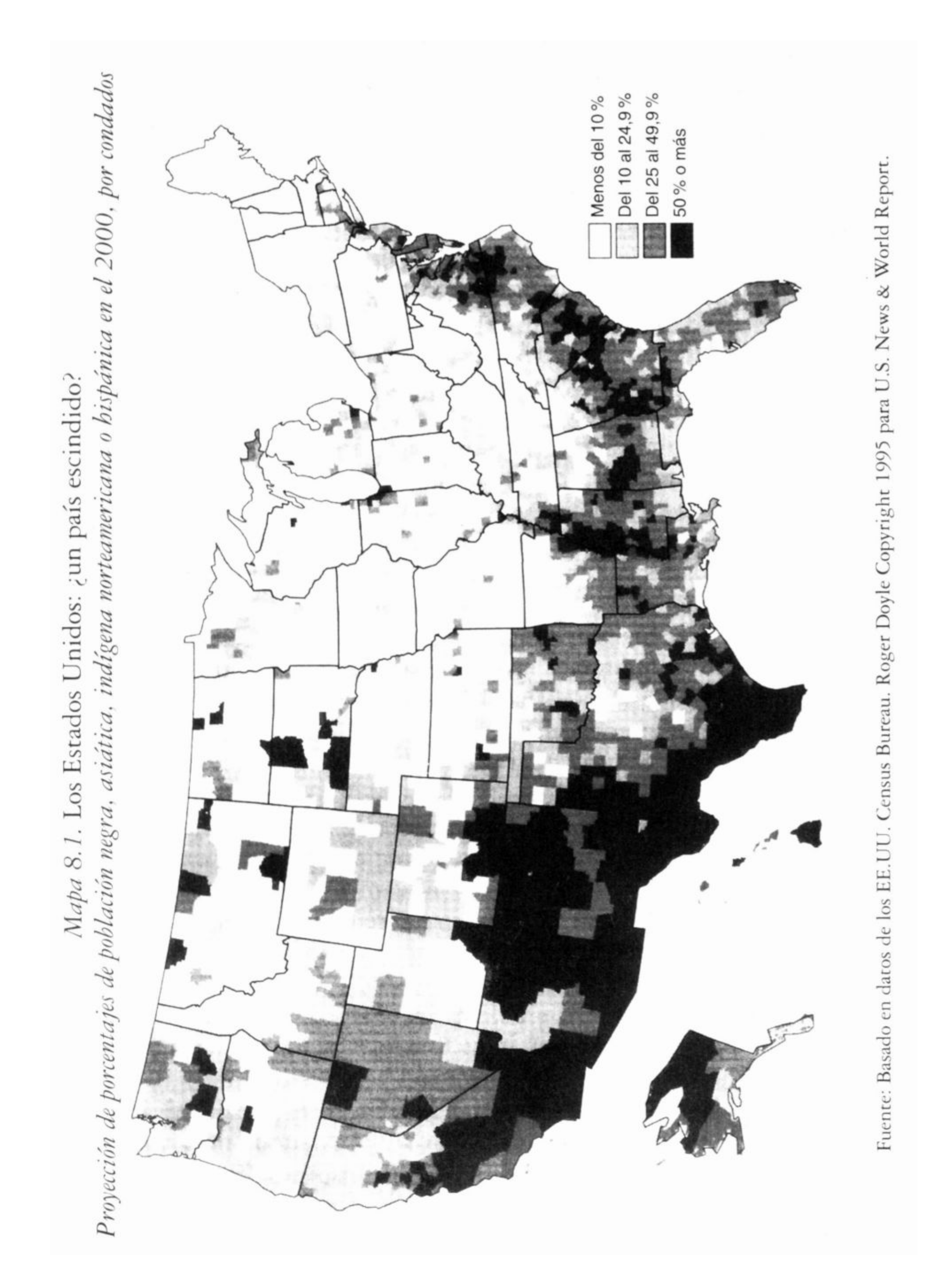
¿Pueden Europa o los Estados Unidos detener la marea de inmigración? Francia ha experimentado una importante corriente de pesimismo demográfico, que abarca, desde la novela mordaz de Jean Raspail en los años setenta, al análisis erudito de Jean-Claude Chesnais en los noventa, que comprendían los comentarios de Pierre Lellouche en 1991: «La historia, la proximidad y la pobreza aseguran que Francia y Europa esta destinadas a ser arrolladas por gente procedente de las sociedades fracasadas del sur. El pasado de Europa fue blanco y judeo-cristiano. El futuro no».[*] [30] El futuro, sin embargo, no está determinado de forma irrevocable; ni hay ningún futuro permanente. La cuestión no es si Europa será islamizada o los Estados Unidos hispanizados, sino si Europa y Estados Unidos se convertirán en sociedades escindidas que contengan dos colectividades distintas y en gran medida separadas, procedentes de dos civilizaciones diferentes, lo cual a su vez depende del número de inmigrantes y de la medida en que sean asimilados en las culturas occidentales predominantes en Europa y América.

---

[*] La obra de Raspail *Le Camp des Saints* se publicó por vez primera en 1973 (París, Éditions Robert Laffront) y salió a la luz en una nueva edición en 1985 cuando la preocupación por la inmigración se intensificó en Francia. Cuando la inquietud creció en los Estados Unidos, Matthew Connelly y Paul Kennedy, en 1994, llamaron la atención sobre la novela de forma espectacular en «Must It Be the Rest Aginst the West?», *Atlantic Monthly* n. 274 (diciembre de 1994), págs. 61 y sigs., y el prefacio de Raspail a la edición francesa de 1985 fue publicado en inglés en *The Social Contract* n. 4 (invierno de 1993-1994), págs. 115-117.

Las sociedades europeas en general, o no quieren asimilar inmigrantes, o tienen gran dificultad para hacerlo; por otro lado, el grado en que los inmigrantes musulmanes y sus hijos quieren ser asimilados no está nada claro. De ahí que sea probable que una inmigración importante y sostenida produzca países divididos en colectividades cristianas y musulmanas. Este resultado se puede evitar en la medida en que los gobiernos y pueblos europeos estén dispuestos a cargar con los costos de restringir tal inmigración, entre los que se incluyen los costes fiscales directos de las medidas contra la inmigración, los costos sociales de seguir ganándose las antipatías de las colectividades de inmigrantes ya existentes y los potenciales costos económicos a largo plazo por la escasez de mano de obra y los menores índices de crecimiento.

Sin embargo, el problema de la invasión demográfica musulmana es probable que se debilite conforme los índices de crecimiento de la población en sociedades del norte de África y de Oriente Próximo y Medio lleguen al máximo, como ya lo han hecho en algunos países, y comiencen a declinar. Algunas proyecciones, al menos, indican que este descenso será bastante importante en las primeras décadas del siglo XXI.[31] Dado que la presión demográfica estimula la emigración, la inmigración musulmana podría ser mucho menor para el 2025. Esto no es así para el África subsahariana. Si hay desarrollo económico, y promueve una movilización social en África Occidental y Central, los incentivos y capacidades para emigrar aumentarán, y a la amenaza de «islamización» para Europa le sucederá la de «africanización». La medida en que esta amenaza se materialice estará también significativamente condicionada por el grado en que las poblaciones africanas sean reducidas por el Sida y otras plagas, y por el grado en que Sudáfrica atraiga inmigrantes de otras partes de África.



Mapa 8.1. Los Estados Unidos: ¿un país escindido?
Proyección de porcentajes de población negra, asiática, indígena norteamericana o hispánica en el 2000, por condados

Fuente: Basado en datos de los EE.UU. Census Bureau. Roger Doyle Copyright 1995 para U.S. News & World Report.

Mientras que a Europa el problema inmediato se lo plantean los musulmanes, quienes se lo plantean a los Estados Unidos son los mexicanos. Suponiendo que las tendencias y directrices actuales continúen, la población estadounidense, según demuestran la cifras de la tabla 8.2, cambiará espectacularmente en la primera mitad del siglo XXI, resultando aproximadamente un 50 % de blancos y casi un 25 % de hispanos. Como en Europa, los cambios en la política de inmigración y el cumplimiento eficaz de las medidas contra la inmigración podrían cambiar estas proyecciones. Aun así, el problema fundamental seguirá siendo el grado en que los hispanos se asimilen a la sociedad norteamericana como lo han hecho grupos inmigrantes anteriores. Los hispanos de segunda y tercera generación se encuentran ante una amplia serie de incentivos y presiones que les empujan en esa dirección. La

inmigración mexicana, por otro lado, difiere en aspectos potencialmente muy importantes respecto a otras inmigraciones. En primer lugar, los inmigrantes de Europa y Asia cruzan un océano; los mexicanos sólo cruzan una frontera y como mucho un río. Esto, sumado a la facilidad cada vez mayor de los transportes y las comunicaciones, les permite mantener estrechos contactos con sus poblaciones de origen y su identidad con ellas. En segundo lugar, los inmigrantes mexicanos están concentrados en el sudoeste de los Estados Unidos y forman parte de una sociedad mexicana continua que se extiende desde Yucatán a Nevada (véase mapa 8.1). En tercer lugar, algunas pruebas indican que la resistencia a la asimilación es mayor entre los inmigrantes mexicanos que entre otros grupos de inmigrantes, y que los mexicanos tienden a mantener su identidad mexicana, como se puso claramente de manifiesto en 1994 en la lucha a propósito de la proposición 187 en California. En cuarto lugar, el área colonizada por inmigrantes mexicanos fue anexionada por los Estados Unidos tras derrotar a México a mediados del siglo XIX. El desarrollo económico mexicano casi con seguridad generará sentimientos revanchistas entre los mexicanos. En su debido momento, los resultados de la expansión militar estadounidense en el siglo XIX podrían verse amenazados por la expansión demográfica mexicana en el siglo XXI.

TABLA 8.2. Población de los EE.UU. por raza y etnicidad (en porcentajes).

	1993	2020 (est.)	2050 (est.)
Blancos no hispanos	74%	63%	53%
Hispanos	10	16	25
Negros	13	13	14
Asiáticos e isleños del Pacífico	3	6	8
Indios noramericanos y nativos de Alaska	< 1	<1	1
Total (millones)	263	323	394

Fuente: Oficina Estadounidense del Censo. Populations Projections of the United States by Age, Sex, Race, and Hispanic Origin: 1995 to 2050, Washington, U.S. Government Printing Office, 1996, págs. 12-13.

El cambiante equilibrio de poder entre civilizaciones hace que para Occidente sea cada vez más difícil lograr sus objetivos en cuanto se refiere a la proliferación armamentística, los derechos humanos, la inmigración y otras cuestiones. Para minimizar sus pérdidas en esta situación, Occidente tiene que manejar hábilmente sus recursos económicos, como zanahorias y palos, al tratar con otras sociedades, para alentar su unidad y coordinar sus políticas a fin de dificultar a otras sociedades que enfrenten a una sociedad occidental contra otra, y para ahondar y explotar las diferencias entre las naciones no occidentales. La capacidad occidental de seguir estas estrategias estará configurada por la naturaleza y la intensidad de sus conflictos con las civilizaciones que representan un desafío, por una parte, y por la medida en que

pueda identificar y desarrollar intereses comunes con las civilizaciones oscilantes, por otra.

Capítulo 9

LA POLÍTICA GLOBAL DE LAS CIVILIZACIONES

ESTADO CENTRAL Y CONFLICTOS DE LÍNEA DE FRACTURA

Las civilizaciones son las últimas tribus humanas y el choque de civilizaciones es un conflicto tribal a escala planetaria. En el mundo emergente, Estados y grupos de dos civilizaciones diferentes pueden establecer conexiones y coaliciones limitadas, *ad hoc*, tácticas, para promover sus intereses contra entidades de una tercera civilización o bien por otros fines compartidos. Sin embargo, las relaciones entre grupos de diferentes civilizaciones casi nunca serán estrechas, sino habitualmente frías y, con frecuencia, hostiles. Las conexiones heredadas del pasado entre Estados de diferentes civilizaciones, como las alianzas militares de la guerra fría, es probable que se debiliten o se esfumen. Las esperanzas de lograr «asociaciones» estrechas entre civilizaciones, tal y como una vez las establecieron para Rusia y Estados Unidos sus líderes, no se cumplirán. Las relaciones que están surgiendo entre civilizaciones variarán normalmente de lo distante a lo violento, situándose la mayoría de las veces entre ambos extremos. En muchos casos, es probable que se aproximen a la «paz fría» que, según advertía Boris Yeltsin, podría ser el futuro de las relaciones entre Rusia y Occidente. Otras relaciones intercivilizatorias podrían aproximarse a una situación de «guerra fría». La expresión *la guerra fría* fue acuñada por los españoles en el siglo XIII para describir su «incómoda convivencia» con los musulmanes en el Mediterráneo, y en los años noventa del siglo XX muchos vieron surgir de nuevo una «guerra fría civilizatoria» entre el islam y Occidente.[1] En un mundo de civilizaciones, no será ésta la única relación que pueda caracterizarse con ese término. Paz fría, guerra fría, guerra comercial, cuasiguerra, paz insegura, relaciones turbulentas, rivalidad intensa, convivencia competitiva, carreras de armamento: estas expresiones son las descripciones más probables de las relaciones entre entidades de diferentes civilizaciones. La confianza y la amistad serán raras.

Los conflictos intercivilizatorios adoptan dos formas. En el plano particular o micronivel, *los conflictos de línea de fractura* se producen entre Estados vecinos pertenecientes a civilizaciones diferentes, entre grupos de diferentes civilizaciones dentro de un Estado, y entre grupos que, como en las antiguas Unión Soviética y Yugoslavia, están intentando crear nuevos Estados a partir de las ruinas de otros viejos. Los conflictos de línea de fractura predominan de forma particular entre musulmanes y no musulmanes. Las razones y la naturaleza y dinámica de estos conflictos se examinan en los capítulos 10 y 11. En el plano mundial o universal, los conflictos de Estados centrales se producen entre los grandes Estados de diferentes civilizaciones. Los problemas presentes en dichos conflictos son los clásicos de la política internacional, por ejemplo:

1. la influencia relativa en la configuración de los acontecimientos mundiales y en las actuaciones de organismos internacionales de ámbito universal como la ONU, el FMI y el Banco Mundial;
2. el poder militar relativo, que se manifiesta en controversias sobre no proliferación y la limitación de armamentos, así como en carreras de armamento;
3. el poder y bienestar económico, manifestado en disputas sobre comercio, inversiones y otras cuestiones;
4. la población que obliga a un Estado perteneciente a una civilización a proteger a personas emparentadas con ella que habitan en otra civilización, a discriminar negativamente a personas de otra civilización o a expulsar de su territorio a personas de otra civilización;
5. los valores y la cultura, sobre los cuales surgen conflictos cuando un Estado intenta promover o imponer sus valores a personas de otra civilización;
6. ocasionalmente, el territorio, donde los Estados centrales se convierten en combatientes de vanguardia en los conflictos de línea de fractura.

Estos problemas son, por supuesto, las fuentes de conflicto entre los seres humanos a lo largo de la historia. Sin embargo, cuando están implicados Estados de diferentes civilizaciones, las diferencias culturales agudizan el conflicto. En su rivalidad, los Estados centrales intentan atraerse a los miembros de su civilización, establecer alianzas con Estados de terceras civilizaciones, promover la división y las deserciones dentro de las civilizaciones rivales, y usar la mezcla apropiada de medidas diplomáticas, políticas, económicas, acciones encubiertas y estímulos propagandísticos y coacciones para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, es improbable que los Estados centrales usen la fuerza militar directamente contra otro de ellos, salvo en situaciones tales como las que se han dado en Oriente Medio y el subcontinente asiático, donde lindan uno con otro en una línea de fractura o de fractura entre civilizaciones. De otro modo, las guerras entre Estados centrales sólo es probable que se produzcan en dos circunstancias. Podrían darse, en primer lugar, a partir de la intensificación de conflictos de línea de fractura entre grupos locales, desde el momento en que grupos afines, entre ellos los Estados centrales, acudan en apoyo de los combatientes locales. Sin embargo, esta posibilidad crea un estímulo mayor para que los Estados centrales de las civilizaciones rivales contengan o resuelvan el conflicto de línea de fractura.

En segundo lugar, una guerra entre Estados centrales podría resultar de cambios en el equilibrio mundial del poder entre civilizaciones. Dentro de la civilización griega, el creciente poder de Atenas, como afirmó Tucídides, condujo a la guerra del Peloponeso; la historia de la civilización occidental está llena de «guerras hegemónicas» entre potencias en ascenso y en decadencia. La medida en que factores parecidos puedan estimular el conflicto entre los Estados centrales en ascenso y en decadencia de diferentes civilizaciones depende, en parte, de si el modo preferido en estas civilizaciones para que los Estados se ajusten al auge de una nueva potencia es buscar su contrapeso o subirse a su carro. Aunque subirse al carro puede ser más característico de las civilizaciones asiáticas, el ascenso de la potencia china podría

generar esfuerzos por contrapesarla de Estados de otras civilizaciones, tales como los Estados Unidos, la India y Rusia. La guerra hegemónica ausente en la historia occidental es la guerra entre Gran Bretaña y los Estados Unidos, y es de suponer que el cambio pacífico, de la *pax britannica* a la *pax americana*, se debió en gran parte al estrecho parentesco cultural de ambas sociedades. La ausencia de tal parentesco en el cambiante equilibrio de poder entre Occidente y China no convierte en cierto el conflicto armado, pero lo hace más probable. Así pues, el dinamismo del islam es la fuente continua de muchas guerras de línea de fractura relativamente pequeñas; el ascenso de China es la fuente potencial de una gran guerra intercivilizatoria protagonizada por Estados centrales.

EL ISLAM Y OCCIDENTE

Algunos occidentales, entre ellos el presidente Bill Clinton, han afirmado que Occidente no tiene problemas con el islam, sino sólo con los extremistas islamistas violentos. Mil cuatrocientos años de historia demuestran lo contrario. Las relaciones entre el islam y el cristianismo, tanto ortodoxo como occidental, han sido con frecuencia tempestuosas. Cada uno de ellos ha sido el Otro del otro. El conflicto del siglo XX entre la democracia liberal y el marxismo-leninismo es sólo un fenómeno histórico fugaz y superficial comparado con la relación continuada y profundamente conflictiva entre el islam y el cristianismo. A veces, la coexistencia pacífica ha prevalecido; más a menudo, sin embargo, la relación ha sido de *guerra fría* y de diversos grados de guerra caliente. La «dinámica histórica», comenta John Esposito, «...encontró con frecuencia a las dos colectividades en competencia, y a veces enzarzadas en un combate a muerte por el poder, la tierra y las almas».[2] A lo largo de los siglos, la fortuna de las dos religiones ha ascendido y decrecido en una serie de oleadas, pausas y contraoleadas momentáneas.

La expansión inicial árabe-islámica, desde principios del siglo VII a mediados del VIII, estableció el dominio musulmán en el norte de África, la península Ibérica, Oriente Próximo y Oriente Medio, Persia y norte de la India. Durante dos siglos aproximadamente, las líneas divisorias entre el islam y el cristianismo se estabilizaron. Después, a finales del siglo XI, los cristianos reafirmaron su control del Mediterráneo occidental, conquistaron Sicilia, tomaron Toledo. En el 1095, la cristiandad puso en marcha las cruzadas, y durante un siglo y medio los potentados cristianos intentaron, cada vez con menor éxito, establecer el dominio cristiano en Tierra Santa y los territorios adyacentes de Oriente Próximo, y acabaron perdiendo Acre, su último bastión allí, en 1291. Mientras tanto, habían aparecido en escena los turcos otomanos. Primero debilitaron Bizancio y después conquistaron gran parte de los Balcanes, así como el norte de África, tomaron Constantinopla en 1453 y asediaron Viena en 1529. «Durante casi mil años», dice Bernard Lewis, «desde el primer desembarco moro en España hasta el segundo asedio turco de Viena, Europa estuvo bajo la amenaza constante del islam.»[3] El islam es la única civilización que ha puesto en duda la supervivencia de Occidente, y lo ha hecho al menos dos veces.

En el siglo XV, sin embargo, la marea había empezado a cambiar. Los cristianos recuperaron poco a poco la península Ibérica, completando la tarea en Granada en 1492. Mientras tanto, las innovaciones europeas en navegación oceánica permitieron a los portugueses, y después a otros, evitar el centro de los territorios musulmanes y penetrar en el océano índico y más allá. Simultáneamente, los rusos pusieron fin a dos siglos de dominio tártaro. Posteriormente, los otomanos hicieron un último avance, asediando Viena de nuevo en 1683. Su fracaso marcó el comienzo de una larga retirada, que llevaría consigo la lucha de los pueblos ortodoxos de los Balcanes para liberarse del dominio otomano, la expansión del imperio de los Habsburgo y el espectacular avance de los rusos hasta el mar Negro y el Cáucaso. En el lapso de un siglo aproximadamente, «el flagelo de la cristiandad» se transformó en «el enfermo de Europa».[4] Al término de la primera guerra mundial, Gran Bretaña, Francia e Italia dieron el golpe de gracia y establecieron su dominio directo o indirecto en todos los restantes países otomanos, exceptuando el territorio de la República Turca. En 1920, sólo cuatro países musulmanes —Turquía, Arabia Saudí, Irán y Afganistán— seguían siendo independientes de toda forma de dominio no musulmán.

El retroceso del colonialismo occidental, a su vez, comenzó lentamente en los años veinte y treinta, y se aceleró de forma espectacular en las circunstancias que resultaron de la segunda guerra mundial. El hundimiento de la Unión Soviética dio la independencia a algunas sociedades musulmanas más. Según una estimación, entre 1757 y 1919 se produjeron noventa y dos adquisiciones de territorio musulmán por parte de gobiernos no musulmanes. En 1995, sesenta y nueve de esos territorios estaban una vez más bajo dominio musulmán, y unos cuarenta y cinco Estados independientes tenían poblaciones mayoritariamente musulmanas. La naturaleza violenta de estas relaciones cambiantes se refleja en el hecho de que el 50 % de las guerras en las que estuvieron implicados dos Estados de religión diferente entre 1820 y 1929 fueron guerras entre musulmanes y cristianos.[5]

Las causas de esta tónica constante de conflicto no estriban en fenómenos transitorios, como la pasión cristiana del siglo XII o el fundamentalismo musulmán del siglo XX, sino que dimanan de la naturaleza de estas dos religiones y de las civilizaciones basadas en ellas. Por una parte, el conflicto era fruto de la diferencia, particularmente la concepción musulmana del islam como forma de vida que trasciende y une la religión y la política, frente al concepto cristiano occidental de los reinos separados de Dios y el César. Sin embargo, el conflicto también se debía a sus semejanzas. Ambas son religiones monoteístas que, a diferencia de las politeístas, no pueden asimilar fácilmente deidades adicionales, y que ven el mundo en términos dualistas, de «nosotros y ellos». Ambas son universalistas, y pretenden ser la única fe verdadera que todos los seres humanos deben abrazar. Ambas son religiones misioneras proselitistas que creen que sus adeptos tiene la obligación de convertir a los no creyentes a esa única fe verdadera. Desde sus orígenes, el islam se difundió mediante conquista, y también el cristianismo cuando tuvo la oportunidad. Los conceptos paralelos de *yihad* y «cruzada», no sólo las asemeja, sino que distingue estos dos credos de todas las demás principales religiones del mundo. El islam y el cristianismo, junto con el judaísmo, tienen visiones teleológicas de la historia, en contraste con las visiones cíclicas o estáticas predominantes en otras civilizaciones.

El grado de conflicto violento entre el islam y el cristianismo ha variado a lo largo del tiempo, influido por el crecimiento y declive demográfico, los progresos económicos, el cambio tecnológico y la intensidad del compromiso religioso. La difusión del islam en el siglo VII estuvo acompañada por migraciones masivas de pueblos árabes, a una «escala y velocidad» sin precedentes, a los territorios de los imperios bizantino y sasánida. Pocos siglos más tarde, las cruzadas fueron en gran parte el resultado del crecimiento económico, el aumento de la población y el «renacimiento cluniacense» en la Europa del siglo XI, que posibilitaron la movilización de grandes contingentes de caballeros y campesinos para la marcha hacia Tierra Santa. Cuando la primera cruzada llegó a Constantinopla, escribía un observador bizantino, parecía como si «Occidente entero, incluidas todas las tribus de los bárbaros que viven desde más allá del mar Adriático hasta las Columnas de Hércules, hubiera iniciado una migración masiva y estuviera en camino, prorrumpiendo en Asia como una masa compacta, con todas sus pertenencias».[6] En el siglo XIX, un espectacular crecimiento de la población volvió a producir una erupción europea, generando la mayor migración de la historia, que fluyó hacia territorios musulmanes y también hacia otros.

Una confluencia parecida de factores ha incrementado el conflicto entre el islam y Occidente a finales del siglo XX. En primer lugar, el crecimiento de la población musulmana ha generado gran cantidad de jóvenes desempleados y descontentos que se convierten en adeptos de causas islamistas, ejercen presión sobre las sociedades vecinas y emigran a Occidente. En segundo lugar, el Resurgimiento islámico ha dado a los musulmanes una confianza renovada en el carácter y validez distintivos de su civilización y sus valores en comparación con los de Occidente. En tercer lugar, los esfuerzos simultáneos de Occidente por universalizar sus valores e instituciones, mantener su superioridad militar y económica e intervenir en conflictos en el mundo musulmán generan un profundo resentimiento entre los musulmanes. En cuarto lugar, el hundimiento del comunismo acabó con un enemigo común de Occidente y el islam y convirtió a ambos en la principal amenaza a la vista para el otro. En quinto lugar, el creciente contacto y mezcla entre musulmanes y occidentales estimula en cada uno un sentido nuevo de su propia identidad y de cómo ésta difiere de la del otro. La interacción y la mezcla exacerban las diferencias acerca de los derechos de los miembros de una civilización en un país dominado por miembros de la otra civilización. Dentro de las sociedades tanto musulmanas como cristianas la tolerancia para con el otro decayó acusadamente en los años ochenta y noventa.

Así, las causas del renovado conflicto entre el islam y Occidente estriban en cuestiones fundamentales de poder y cultura. *Kto? Kovo?* ¿Quién ha de dominar? ¿Quién ha de ser dominado? La pregunta central de la política según Lenin es la raíz de la pugna entre el islam y Occidente. Sin embargo, está el conflicto adicional, que Lenin habría considerado insignificante, entre dos versiones diferentes de lo que está bien y lo que está mal y, en consecuencia, sobre quién tiene razón y quién se equivoca. Mientras el islam siga siendo islam (como así será) y Occidente siga siendo Occidente (cosa que es más dudosa), este conflicto fundamental entre dos grandes civilizaciones y formas de vida continuará definiendo sus relaciones en el futuro lo mismo que las ha definido durante los últimos catorce siglos.

Estas relaciones se ven más enturbiadas aún por varias cuestiones esenciales en las que sus posturas difieren o entran en conflicto. Históricamente, una cuestión importante fue el control del territorio, pero ahora es relativamente insignificante. De veintiocho conflictos de línea de fractura que se produjeron a mediados de los noventa entre musulmanes y no musulmanes, diecinueve tuvieron lugar entre musulmanes y cristianos. Once fueron con cristianos ortodoxos, y siete con adeptos del cristianismo occidental en África y el sudeste asiático. Sólo uno de estos conflictos violentos, o potencialmente violentos, el producido entre croatas y bosnios, se produjo siguiendo exactamente la línea de fractura entre Occidente y el islam. El final efectivo del imperialismo territorial occidental y la ausencia hasta ahora de una renovada expansión territorial musulmana han producido una segregación geográfica de modo que sólo en unos pocos lugares de los Balcanes limitan directamente entre sí los mundos occidental y musulmán. Los conflictos entre Occidente y el islam se centran, pues, menos en el territorio que en cuestiones más amplias de relación entre civilizaciones, tales como la proliferación de armas, los derechos humanos y la democracia, la emigración, el terrorismo islamista y la intervención occidental.

Después de la guerra fría, este antagonismo histórico cobró nueva vida, y la creciente intensidad de este choque ha sido ampliamente reconocida por miembros de ambas colectividades. En 1991, por ejemplo, el distinguido analista inglés, Barry Buzan, veía muchas razones para afirmar que estaba empezando a manifestarse una guerra fría societal «entre Occidente y el islam, en la que Europa estaría en primera línea».

> Esta circunstancia tiene que ver en parte con la contraposición entre valores laicos y religiosos, en parte con la rivalidad histórica entre la cristiandad y el islam, en parte con los resentimientos por el dominio occidental de la estructuración política poscolonial de Oriente Próximo y Oriente Medio, y en parte con la amargura y humillación de la comparación odiosa entre los logros de las civilizaciones islámica y occidental en los últimos dos siglos.

Además, señaló, una «guerra fría societal con el islam serviría para fortalecer la identidad europea en conjunto en un momento crucial para el proceso de la unión europea». De ahí que «pueda muy bien haber en Occidente un grupo numeroso dispuesto, no sólo a apoyar una guerra fría societal con el islam, sino a adoptar posturas que la alienten». En 1990, Bernard Lewis, importante estudioso occidental del islam, analizaba «Las raíces de la ira musulmana», y concluía:

> Actualmente debemos tener claro que nos enfrentamos a una disposición de ánimo y a un movimiento que trascienden en mucho el plano de los problemas y de las medidas y los gobiernos que las adoptan. Es nada menos que un choque de civilizaciones —esa reacción quizá irracional, pero ciertamente histórica, de un antiguo rival contra nuestra herencia judeo-cristiana, nuestro presente laico y la expansión de ambos por todo el mundo—. Es de importancia crucial que, por nuestra parte, eso no nos mueva a una reacción igualmente histórica, pero también igualmente irracional, contra ese rival.[7]

Observaciones parecidas llegaban del mundo islámico. «Hay signos inequívocos» —afirmó un importante periodista egipcio, Mohammed Sid-Ahmed, en 1994—, «de un choque cada vez mayor entre la ética occidental judeo-cristiana y el movimiento de renacimiento islámico, que actualmente se extiende del Atlántico, al oeste, hasta China, al este.» Un destacado musulmán indio predijo en 1992: «[E]stá claro que la siguiente confrontación [de Occidente] va a producirse con el mundo musulmán. Es en la extensión de las naciones islámicas, desde el Magreb a Paquistán, donde comenzará la lucha por un nuevo orden mundial». Para un importante abogado tunecino, esa lucha estaba ya en marcha: «El colonialismo intentó deformar todas las tradiciones culturales del islam. Yo no soy islamista. No creo que haya aquí un conflicto entre religiones. Hay un conflicto entre civilizaciones».[8]

En los años ochenta y noventa, la tendencia general en el islam ha seguido una dirección antioccidental. En parte, ésta es la consecuencia natural del Resurgimiento islámico y la reacción contra lo que se considera *gharbzadegi* u «occidentoxicación» de las sociedades musulmanas. La «reafirmación del islam, sea cual sea su forma sectaria concreta, supone el repudio de la influencia europea y estadounidense en la sociedad, política y moralidad locales».[9] En el pasado, los líderes musulmanes decían de vez en cuando a su gente: «Debemos occidentalizarnos». Sin embargo, si algún líder musulmán ha dicho eso en el último cuarto del siglo XX, es una figura aislada. De hecho, es difícil encontrar declaraciones de musulmanes, sean políticos, funcionarios, académicos, hombres de negocios o periodistas, en las que alaben los valores e instituciones occidentales. Por el contrario, insisten en las diferencias entre su civilización y la occidental, en la superioridad de su cultura y la necesidad de mantener la integridad de dicha cultura contra el violento ataque occidental. Los musulmanes temen y se indignan ante el poder occidental y la amenaza que supone para su sociedad y sus creencias. Consideran la cultura occidental materialista, corrupta, decadente e inmoral. También la juzgan seductora, y por ello insisten más aún en la necesidad de resistir a su fuerza de sugestión sobre la forma de vida musulmana. Cada vez más, los musulmanes atacan a Occidente, no porque sea adepto de una religión imperfecta y errónea (pese a todo, es una «religión del libro»), sino porque no se adhiere a ninguna religión en absoluto. A los ojos musulmanes, el laicismo, la irreligiosidad y, por tanto, la inmoralidad occidentales son males peores que el cristianismo occidental que los produjo. En la guerra fría, Occidente etiquetó a su oponente como «comunismo sin Dios»; en el conflicto de civilizaciones posterior a la guerra fría, los musulmanes ven a su oponente como «Occidente sin Dios».

Estas imágenes de un Occidente arrogante, materialista, represivo, brutal y decadente no sólo las tienen imanes fundamentalistas, sino también aquellos a quienes muchos en Occidente considerarían sus aliados y partidarios naturales. Pocos libros de autores musulmanes publicados en los años noventa, por ejemplo, recibieron el elogio otorgado a la obra de Fatima Mernissi *islam and Democracy*, generalmente saludado por los occidentales como la valiente declaración de una mujer musulmana moderna y liberal.[10] Sin embargo, el retrato de Occidente contenido en ese volumen difícilmente podría ser menos halagador. Occidente es «militarista» e «imperialista» y ha «traumatizado» a otras naciones mediante «el terror colonial» (págs. 3, 9). El individualismo, sello de la cultura occidental, es «la fuente de toda aflicción» (pág. 8).

El poder occidental es temible. Occidente «solo decide si los satélites serán usados para educar a los árabes o para arrojarles bombas... Aplasta nuestras posibilidades e invade nuestras vidas con sus productos importados y películas televisadas que inundan las ondas... Es un poder que nos aplasta, asedia nuestros mercados y controla nuestros más simples recursos, iniciativas y capacidades. Así es como veíamos nuestra situación, y la guerra del Golfo convirtió nuestra impresión en certidumbre» (págs. 146-147). Occidente «crea su poder mediante la investigación militar» y después vende los productos de dicha investigación a países subdesarrollados que son sus «consumidores pasivos». Para liberarse de este servilismo, el islam debe conseguir sus propios ingenieros y científicos, construir sus propias armas (que sean nucleares o convencionales, la autora no lo especifica) y «liberarse de la dependencia militar respecto a Occidente» (págs. 43-44). Éstos, insistimos en ello, no son los puntos de vista de un ayatolá con barba y capucha.

Sean cuales sean sus opiniones políticas o religiosas, los musulmanes están de acuerdo en que existen diferencias básicas entre su cultura y la cultura occidental. Como dice Sheik Ghanoushi, «El punto fundamental es que nuestras sociedades están basadas en valores distintos que las de Occidente». Los estadounidenses «vienen aquí», decía un representante oficial egipcio, «y quieren que seamos como ellos. No entienden nada de nuestros valores o nuestra cultura». «[N]osotros somos diferentes», coincidía un periodista egipcio. «Tenemos un trasfondo diferente, una historia diferente. Por eso tenemos derecho a futuros diferentes.» Tanto publicaciones populares como intelectualmente serias hablan reiteradamente de lo que supuestamente son conjuras y maquinaciones occidentales para subordinar, humillar y socavar las instituciones y cultura islámicas.[11]

La reacción contra Occidente se puede ver, no sólo en el empuje intelectual fundamental del Resurgimiento islámico, sino también en el cambio de actitud respecto a Occidente de los gobiernos de países musulmanes. Los gobiernos inmediatamente poscoloniales eran generalmente occidentales en sus ideologías y programas políticos y económicos y prooccidentales en su política exterior, con excepciones parciales, como Argelia e Indonesia, donde la independencia fue el resultado de una revolución nacionalista. Sin embargo, en Irak, Libia, Yemen, Siria, Irán, Sudán, Líbano y Afganistán, los gobiernos prooccidentales fueron dando paso, uno a uno, a gobiernos menos identificados con Occidente o explícitamente antioccidentales. Cambios menos espectaculares en la misma dirección tuvieron lugar en la orientación y alineamiento de otros Estados, entre ellos Túnez, Indonesia y Malaisia. Los dos aliados militares más incondicionales que los Estados Unidos tuvieron entre los musulmanes durante la guerra fría, Turquía y Paquistán, están bajo presión política interna de los islamistas y sus vínculos con Occidente cada vez se ven sometidos a una tensión mayor.

En 1995, el único Estado musulmán claramente más prooccidental que diez años antes era Kuwait. Actualmente, los amigos íntimos de Occidente en el mundo musulmán son, o militarmente dependientes de él, como Kuwait, Arabia Saudí y los emiratos del Golfo, o económicamente dependientes, como Egipto y Argelia. A finales de los años 80, los regímenes comunistas de Europa del este se hundieron cuando quedó patente que la Unión Soviética ya no podía, o no quería,

proporcionarles apoyo económico ni militar. Si quedara patente que Occidente ya no quiere mantener sus regímenes satélites musulmanes, es probable que éstos sufrieran un destino parecido.

El creciente antioccidentalismo musulmán ha ido paralelo a la inquietud occidental cada vez mayor por la «amenaza islámica» que supone particularmente el extremismo musulmán. El islam es considerado fuente de proliferación nuclear, de terrorismo y, en Europa, de inmigrantes no deseados. Estas inquietudes son compartidas tanto por la población como por los dirigentes. Ante la pregunta, realizada en noviembre de 1994, de si el «renacimiento islámico» era una amenaza para los intereses de los EE.UU. en Oriente Medio, por ejemplo, el 61 % de una muestra de 35.000 estadounidenses interesados en política exterior dijeron sí, y sólo un 28 % no. Un año antes, cuando se preguntó qué país representaba un mayor peligro para los Estados Unidos, una muestra de la población seleccionada al azar escogió Irán, China e Irak como los tres primeros de la lista. Así mismo, cuando en 1994 se pidió que identificaran «amenazas graves» para los Estados Unidos, el 72 % de la población y el 61 % de los encargados de la política exterior dijeron que la proliferación nuclear, y el 69 % de la población y el 33% de los dirigentes, que el terrorismo internacional (dos problemas generalmente asociados con el islam). Además, el 33 % de la población y el 39 % de los líderes veían una amenaza en la posible expansión del fundamentalismo islámico. Los europeos tienen actitudes semejantes. En la primavera de 1991, por ejemplo, el 51 % de los franceses decían que la principal amenaza para Francia era la procedente del sur, y sólo un 8 % decían que procedía del este. Los cuatro países a los que los franceses temían más eran todos musulmanes: Irak, el 52 %; Irán, el 35 %; Libia, el 26 %; y Argelia, el 22 %.[12] Los líderes políticos occidentales, entre ellos el canciller alemán y el Primer ministro francés, expresaban inquietudes semejantes, y el secretario general de la OTAN declaró en 1995 que el fundamentalismo islámico era para Occidente «al menos tan peligroso como [lo había sido] el comunismo», y un «miembro muy relevante» del gobierno de Clinton señaló al islam como el rival de Occidente a escala mundial.[13]

Con la práctica desaparición de una amenaza militar procedente del este, la planificación de la OTAN va cada vez más encaminada hacia potenciales amenazas procedentes del sur. «El flanco sur», decía un analista del ejército de los EE.UU. en 1992, está reemplazando al frente central y «se está convirtiendo rápidamente en la nueva primera línea de la OTAN.» Para hacer frente a estas amenazas procedentes del sur, los miembros meridionales de la OTAN —Italia, Francia, España y Portugal— iniciaron conjuntamente maniobras y planificación militares y, al mismo tiempo, establecieron consultas con los gobiernos del Magreb sobre los modos de parar a los extremistas islamistas. Estas amenazas proporcionaron también una base lógica para mantener una importante presencia militar estadounidense en Europa. «Aunque las fuerzas de los EE.UU. en Europa no son la panacea para los problemas creados por el islam fundamentalista», decía un antiguo funcionario de alto rango de los EE.UU., «dichas fuerzas proyectan una alargada sombra sobre la planificación militar en toda la zona. ¿Recuerdan el exitoso despliegue de las fuerzas estadounidenses, francesas y británicas desde Europa en la guerra del Golfo de 1990-1991? Los habitantes de la región sí.»[14] Y, podría haber añadido, lo recuerdan con temor, resentimiento y odio.

Dadas las impresiones que musulmanes y occidentales tienen habitualmente unos de otros, y sumado el ascenso del extremismo islamista, apenas resulta sorprendente que tras la revolución iraní de 1979 estallara una cuasiguerra entre civilizaciones, entre el islam y Occidente. Es una cuasiguerra por tres razones. En primer lugar, no ha luchado todo el islam con todo Occidente. Dos Estados fundamentalistas (Irán, Sudán), tres Estados no fundamentalistas (Irak, Libia, Siria), más una larga serie de organizaciones islamistas, con apoyo financiero de otros países musulmanes como Arabia Saudí, han estado combatiendo a los Estados Unidos y, a veces, a Gran Bretaña, Francia y otros Estados y grupos occidentales, así como a Israel y los judíos en general. En segundo lugar, es una cuasiguerra porque, aparte de la guerra del Golfo de 1990-1991, se ha combatido con medios limitados: terrorismo, por una parte, y potencial aéreo, operaciones secretas y sanciones económicas, por la otra. En tercer lugar, es una cuasiguerra porque, aun cuando la violencia ha sido continuada, no ha sido continua. Ha funcionado con acciones intermitentes por un lado que provocan reacciones por el otro. Sin embargo, una cuasiguerra sigue siendo una guerra. Aun excluyendo las decenas de miles de soldados y civiles iraquíes muertos por el bombardeo occidental en enero-febrero de 1991, las muertes y otras víctimas ciertamente se contarían por miles, y se produjeron prácticamente cada año desde 1979. En esta cuasiguerra han resultado muertos muchos más occidentales que los que resultaron muertos en la «verdadera» guerra del Golfo.

Además, ambas partes han reconocido que este conflicto es una guerra. Primero, Jomeini declaraba precisamente que «Irán está realmente en guerra con Estados Unidos»,[15] y Gadafi proclama con regularidad la guerra santa contra Occidente. Los líderes musulmanes de otros grupos y Estados extremistas han hablado en términos semejantes. Por el lado occidental, los Estados Unidos han clasificado a siete países como «Estados terroristas»: cinco de ellos son musulmanes (Irán, Irak, Siria, Libia, Sudán); Cuba y Corea del Norte son los otros. Esto, en efecto, los señala como enemigos, porque están atacando a los Estados Unidos y a sus amigos con las armas más eficaces de que disponen, y así se reconoce la existencia de un estado de guerra con ellos. Además, los representantes de los EE.UU. se refieren reiteradamente a estos países como Estados «fuera de la ley», «de violentas reacciones» y «delincuentes», situándolos con ello fuera del orden internacional civilizado y convirtiéndolos en blanco legítimo de medidas multilaterales o unilaterales hostiles a ellos. El gobierno de los Estados Unidos acusó a quienes pusieron la bomba del World Trade Center de intentar «promover una guerra de terrorismo urbano contra los Estados Unidos» y afirmó que los conspiradores acusados de planear ulteriores atentados con bomba en Manhattan eran «soldados» en una lucha «que entrañaba una guerra» contra los Estados Unidos. Si los musulmanes declaran que Occidente hace la guerra al islam, y los occidentales afirman que ciertos grupos islámicos hacen la guerra a Occidente, parece razonable concluir que está en marcha algo muy parecido a una guerra.

En esta cuasiguerra, cada bando se ha aprovechado de sus propias fuerzas y de las debilidades de la otra parte. Militarmente, ha sido en buena medida una guerra de terrorismo contra poderío aéreo. Los activistas islámicos entregados de lleno a su misión se sirven del carácter abierto de las sociedades de Occidente para colocar coches bomba en blancos seleccionados. Los combatientes islámicos traman el

asesinato de occidentales destacados; los Estados Unidos urden el derrocamiento de los regímenes islámicos extremistas. Durante los quince años que mediaron entre 1980 y 1995, según el Ministerio de Defensa estadounidense, los Estados Unidos llevaron a cabo diecisiete operaciones militares en Oriente Próximo y Oriente Medio, todas ellas dirigidas contra musulmanes. No se ha producido ninguna otra pauta comparable de operaciones militares estadounidenses contra el pueblo de cualquier otra civilización.

Hasta la fecha, dejando aparte la guerra del Golfo, cada bando ha mantenido la intensidad de la violencia en niveles razonablemente bajos, y se ha abstenido de calificar estos actos violentos como actos de guerra que requirieran una reacción total. «Si Libia ordenara a uno de sus submarinos hundir un transatlántico estadounidense», decía *The Economist*, «los Estados Unidos lo considerarían un acto de guerra por parte de un gobierno, no buscarían la extradición del comandante del submarino. En principio, la colocación y posterior detonación de una bomba en un avión de pasajeros por parte de los servicios secretos libios no es diferente.»[16] Los combatientes en esta guerra emplean contra los del otro bando tácticas mucho más violentas que las utilizadas en la guerra fría por los Estados Unidos y la Unión Soviética directamente uno contra otro. Salvo raras excepciones, ninguna de las dos superpotencias emprendió acciones deliberadas que implicasen la muerte de civiles o tan siquiera la pérdida de propiedades militares de la otra. Sin embargo, en la cuasiguerra esto sucede a menudo.

Los líderes estadounidenses afirman que los musulmanes implicados en esta cuasiguerra son una pequeña minoría, cuya violencia rechaza la gran mayoría de los musulmanes moderados. Esto puede ser verdad, pero no hay pruebas que lo apoyen. Las protestas contra la violencia antioccidental han brillado casi totalmente por su ausencia en los países musulmanes. Los gobiernos musulmanes, incluso los gobiernos bunkerizados amistosos para con Occidente y dependientes de él, se han mostrado sorprendentemente reticentes a la hora de condenar actos terroristas contra Occidente. Por otro lado, los gobiernos y las sociedades de Europa han apoyado en gran medida, y rara vez han criticado, las acciones que los Estados Unidos han llevado a cabo contra sus adversarios musulmanes, en sorprendente contraste con la tenaz oposición que expresaron a menudo frente a las acciones estadounidenses contra la Unión Soviética y el comunismo durante la guerra fría. En conflictos de civilización, a diferencia de lo que ocurre en los ideológicos, los parientes respaldan a sus parientes.

El problema subyacente para Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el islam, una civilización diferente cuya gente está convencida de la superioridad de su cultura y está obsesionada con la inferioridad de su poder. El problema para el islam no es la CIA o el Ministerio de Defensa de los EE.UU. Es Occidente, una civilización diferente cuya gente está convencida de la universalidad de su cultura y cree que su poder superior, aunque en decadencia, les impone la obligación de extender esta cultura por todo el mundo. Éstos son los ingredientes básicos que alimentan el conflicto entre el islam y Occidente.

ASIA, CHINA Y NORTEAMÉRICA

El caldero de las civilizaciones. Los cambios económicos en Asia, particularmente en el este asiático, son uno de los acontecimientos más importantes en el mundo de la segunda mitad del siglo XX. En los años noventa, este desarrollo económico había generado ya una euforia económica entre muchos observadores que veían el este de Asia y la totalidad de las costas del Pacífico unidas mediante redes comerciales en constante expansión que asegurarían la paz y la armonía entre las naciones. Este optimismo se basaba en la suposición, sumamente dudosa, de que el intercambio comercial es invariablemente una fuerza de paz. Sin embargo, las cosas no son así. El crecimiento económico crea inestabilidad política dentro de los países y entre unos países y otros, y altera el equilibrio de poder entre países y regiones. El intercambio económico pone a la gente en contacto; no les pone de acuerdo. Con frecuencia, a lo largo de la historia, ha generado una conciencia más profunda de las diferencias entre los pueblos y ha estimulado los temores mutuos. El comercio entre países produce tanto conflicto como provecho. Si la experiencia del pasado es válida, el fulgor económico de Asia dará como resultado una Asia de sombras políticas, una Asia de inestabilidad y conflicto.

El desarrollo económico de Asia y la creciente confianza de las sociedades asiáticas en sí mismas están trastornando la política internacional al menos de tres maneras. En primer lugar, el desarrollo económico posibilita a los Estados asiáticos aumentar su poder militar, fomenta la incertidumbre respecto a las futuras relaciones entre estos países y pone en primer plano problemas y rivalidades que habían quedado relegadas durante la guerra fría, arrojando así una sombra de conflicto e inestabilidad potenciales sobre la región. En segundo lugar, el desarrollo económico incrementa la intensidad de los conflictos entre las sociedades asiáticas y Occidente, principalmente los Estados Unidos, y refuerza la capacidad de las sociedades asiáticas para imponerse en tales pugnas. En tercer lugar, el crecimiento económico de la mayor potencia de Asia incrementa la influencia china en la región y la probabilidad de que China reafirme su hegemonía tradicional en el este de Asia, obligando con ello a otras naciones, bien a «subirse a su carro» y adaptarse a estas nuevas circunstancias, bien a «hacer de contrapeso» e intentar contener la influencia china.

Durante los varios siglos de dominio occidental, las relaciones internacionales consideradas importantes eran un juego occidental en el que participaban las principales potencias occidentales, a las que se sumaron, en alguna medida, primero Rusia en el siglo XVIII y después Japón en el XX. Europa fue el principal foro de conflicto y cooperación entre las grandes potencias, e incluso, durante la guerra fría, la principal línea de confrontación de las superpotencias estaba en el corazón de Europa. En la medida en que las relaciones internacionales consideradas importantes en el mundo de posguerra fría tienen un territorio principal propio, dicho territorio es Asia y particularmente el este de Asia. Asia es el caldero de las civilizaciones. Sólo el este asiático contiene sociedades pertenecientes a seis civilizaciones —japonesa, sínica, ortodoxa, budista, musulmana y occidental—, y el sur de Asia añade el hinduismo. Los Estados centrales de cuatro civilizaciones, Japón, China, Rusia, los Estados Unidos, son actores principales en el este asiático; el sur de Asia añade la India; e

Indonesia es una potencia musulmana en alza. Además, el este asiático incluye varias potencias de nivel medio con una fuerza económica cada vez mayor, tales como Corea del Sur, Taiwán y Malaisia, más un Vietnam potencialmente fuerte. El resultado es un régimen muy complejo de relaciones internacionales, semejantes en muchos sentidos a las que existían en los siglos XVIII y XIX en Europa, y cargadas con toda la fluidez e incertidumbre que caracterizan las situaciones con múltiples polos.

La naturaleza del este asiático, rica en potencias y civilizaciones, la distingue de Europa Occidental, y las diferencias económicas y políticas refuerzan este contraste. Todos los países de Europa Occidental son democracias estables, tienen economías de mercado y grados elevados de desarrollo económico. A mediados de los años noventa, el este de Asia contaba con una sola democracia estable, varias democracias nuevas e inestables, cuatro de las cinco dictaduras comunistas que quedaban en el mundo, más gobiernos militares, dictaduras personales y sistemas autoritarios de partido dominante único. Los grados de desarrollo económico varían de los de Japón y Singapur a los de Vietnam y Corea del Norte. Existía una tendencia general hacia la creación de mercados y la apertura económica, pero los sistemas económicos todavía recorren toda la gama, desde la economía dirigida de Corea del Norte, a la economía del *laissez-faire* de Hong Kong, pasando por diversas mezclas de control estatal e iniciativa privada.

Dejando aparte la medida en que la hegemonía china puso a veces un orden transitorio en la región, en el este de Asia no ha existido una sociedad internacional (en el sentido británico de la expresión) como ha existido en Europa Occidental.[17] A finales del siglo XX, Europa ha estado vinculada por un conjunto extraordinariamente denso de instituciones internacionales: la Unión Europea, la OTAN, la Unión Europea Occidental, el Consejo de Europa y la Organización para la Seguridad y para la Cooperación en Europa, entre otras. El este asiático no ha conocido nada semejante excepto la ASEAN, organismo que no incluye a ninguna potencia importante, por lo general ha evitado los asuntos tocantes a la seguridad y sólo está comenzando a avanzar hacia las formas más primitivas de integración económica. En los años noventa, se fundó la APEC, una organización mucho más amplia, que incorporaba la mayor parte de los países del Pacific Rim, pero es un foro de diálogo poco operativo, más débil incluso que la ASEAN. Ninguna otra institución multilateral importante reúne a las principales potencias asiáticas.

Otro contraste con Europa Occidental: las semillas para el conflicto entre Estados son abundantes en el este asiático. Dos puntos peligrosos generalmente reconocidos son los que han afectado a las dos Coreas y las dos Chinas. Sin embargo, éstos son reliquias de la guerra fría. Las diferencias ideológicas van perdiendo significación, y ya en 1995 las relaciones habían aumentado de forma importante entre las dos Chinas y habían comenzado a fomentarse entre las dos Coreas. La probabilidad de que unos coreanos luchen contra otros existe, pero es pequeña; las perspectivas de que unos chinos luchen contra otros son mayores, pero siguen siendo limitadas, a menos que los taiwaneses renuncien a su identidad china y constituyan formalmente una República de Taiwán independiente. Como decía un documento militar chino citando con aprobación un dicho común, «debe haber límites para las peleas entre los miembros de una misma familia».[18] Aunque la violencia entre las dos Coreas o las dos Chinas sigue

siendo posible, una aproximación desde la óptica de la civilización indica que, con el tiempo, las coincidencias culturales harán mermar tal probabilidad.

En el este asiático, los conflictos heredados de la guerra fría se van viendo complementados y sustituidos por otros posibles conflictos que reflejan antiguas rivalidades y nuevas relaciones económicas. Los análisis de la seguridad en el este asiático a principios de los años noventa aludían constantemente al este asiático como a «un vecindario peligroso», «maduro para la rivalidad», como a una región de «varias guerras frías», que «encabeza un regreso al futuro» en el que la guerra y la inestabilidad predominarían.[19] A diferencia de Europa Occidental, el este asiático en los años noventa tiene disputas territoriales sin resolver, las más importantes de las cuales incluyen la de Rusia y Japón sobre las islas del norte, y entre China, Vietnam, Filipinas y potencialmente otros Estados del sudeste asiático, sobre el mar de China meridional. Las diferencias a propósito de fronteras entre China, por un lado, y Rusia y la India, por el otro, quedaron limadas a mediados de los noventa, pero podrían reaparecer, lo mismo que las reivindicaciones chinas sobre Mongolia. Había sublevaciones o movimientos secesionistas, en algunos casos apoyados desde el exterior, en Mindanao, Timor oriental, Tibet, el sur de Tailandia y Birmania oriental. Además, aunque a mediados de los años noventa existía paz entre los Estados del este de Asia, durante los cincuenta años anteriores tuvieron lugar guerras importantes en Corea y Vietnam, y la potencia central de Asia, China, se peleó con los estadounidenses y además con casi todos sus vecinos, entre ellos los coreanos, vietnamitas, chinos nacionalistas, indios, tibetanos y rusos. En 1993, un análisis realizado por el ejército chino indicaba ocho puntos regionales conflictivos que amenazaban la seguridad militar de China, y la Comisión militar central china concluía que, en general, el panorama del este de Asia en materia de seguridad era «muy grave». Tras siglos de contiendas, Europa Occidental está en paz, y la guerra resulta impensable. En el este de Asia no es así, y, como ha indicado Aaron Friedberg, el pasado de Europa podría ser el futuro de Asia.[20]

El dinamismo económico, las disputas territoriales, rivalidades reavivadas e incertidumbres políticas estimularon en los años ochenta y noventa importantes incrementos de los presupuestos y de los potenciales militares en el este de Asia. Aprovechando su nueva riqueza y, en muchos casos, la buena formación de sus poblaciones, los gobiernos del este asiático han pasado a reemplazar los ejércitos «campesinos» grandes y mal equipados con fuerzas militares más reducidas, más profesionales y tecnológicamente avanzadas. Ante la duda cada vez mayor acerca del grado de compromiso estadounidense en el este asiático, los países tienden a convertirse en militarmente autosuficientes. Aunque los Estados del este asiático continuaban importando grandes cantidades de armas de Europa, los Estados Unidos y la antigua Unión Soviética, daban preferencia a la importación de tecnología que les permitiera producir en territorio nacional aviones, misiles y material electrónico ultramoderno. Japón y los Estados sínicos —China, Taiwán, Singapur y Corea del Sur— han perfeccionado sus industrias de armamento cada vez más. Dada la geografía litoral del este asiático, han insistido en la proyección de fuerzas y en el potencial aéreo y naval. Como consecuencia de ello, naciones que anteriormente no eran militarmente capaces de luchar entre sí se han ido capacitando para ello cada vez

más. Estos progresivos incrementos militares han ido acompañados de falta de transparencia y, por tanto, han fomentado más la sospecha y la incertidumbre.[21] En una situación en la que las relaciones de poder cambian, cada gobierno se pregunta necesaria y legítimamente: «Dentro de diez años, ¿quién será mi enemigo y quién mi amigo, si es que tengo alguno?».

Las guerras frías asiático-estadounidenses. A finales de los años ochenta y principios de los noventa, las relaciones entre los Estados Unidos y los países asiáticos, aparte de Vietnam, se volvieron cada vez más hostiles, y la capacidad de los Estados Unidos para imponerse en estas controversias decayó. Estas tendencias eran particularmente marcadas con respecto a las grandes potencias del este asiático, y las relaciones de Estados Unidos con China y Japón siguieron sendas paralelas. Chinos y estadounidenses por un lado, y japoneses y estadounidenses por otro, hablaban de guerras frías que se estaban produciendo entre sus respectivos países.[22] Estas tendencias simultáneas comenzaron durante el gobierno de Bush y se aceleraron durante el de Clinton. A mediados de los años noventa, las relaciones estadounidenses con las dos principales potencias asiáticas se podían describir, en el mejor de los casos, como «tensas», y parecía haber pocas esperanzas de que mejorasen.[*] A principios de los años noventa, las relaciones norteamericano-japonesas se fueron caldeando cada vez más con controversias acerca de una amplia serie de cuestiones, entre ellas el papel de Japón en la guerra del Golfo, la presencia militar estadounidense en Japón, las actitudes japonesas hacia la postura estadounidense con respecto a China y otros países en materia de derechos humanos, la participación japonesa en misiones de mantenimiento de la paz y, lo más importante, las relaciones económicas, especialmente el comercio. Las alusiones a guerras comerciales se convirtieron en lugar común.[23] Los representantes estadounidenses, particularmente durante el gobierno de Clinton, exigían de Japón cada vez más concesiones; los representantes japoneses se resistían a tales exigencias cada vez más enérgicamente. Cada controversia comercial entre Estados Unidos y Japón era más áspera y más difícil de resolver que la anterior. En marzo de 1994, por ejemplo, el presidente

---

[*] Se debe señalar que, al menos en los Estados Unidos, existe una confusión terminológica con respecto a las relaciones entre países. Se piensa que son «buenas» las relaciones amistosas, de cooperación; y «malas», las relaciones hostiles y antagónicas. Este uso combina dos dimensiones muy diferentes: lo amistoso frente a lo hostil y lo deseable frente a lo no deseable. Traduce el supuesto genuinamente estadounidense de que la armonía en las relaciones internacionales es siempre buena, y el conflicto, siempre malo. Sin embargo, la identificación de las buenas relaciones con las relaciones amistosas sólo es válida si el conflicto nunca es deseable. La mayoría de los estadounidenses consideró «bueno» que el gobierno de Bush hiciera «malas» las relaciones estadounidenses con Irak y le declarara la guerra por la cuestión de Kuwait. Para evitar la confusión acerca de si «bueno» significa deseable o armonioso y «malo» no deseable u hostil, usaré «bueno» o «malo» sólo en el sentido de deseable y no deseable. Resulta interesante, aunque causa perplejidad, que los estadounidenses apoyen en su sociedad la competencia entre opiniones, grupos, partidos, sectores de la administración, empresas. Por qué los estadounidenses creen que el conflicto es bueno dentro de su propia sociedad y, sin embargo, malo entre sociedades es una cuestión fascinante que, hasta donde se me alcanza, nadie ha estudiado a fondo.

Clinton firmó un decreto que le daba autoridad para aplicar a Japón sanciones comerciales más estrictas, lo cual levantó protestas, no sólo de los japoneses, sino también de la dirección del GATT, la principal organización comercial del mundo. Al poco tiempo Japón reaccionó con un «ataque feroz» contra las medidas de los EE.UU., y poco después de eso los Estados Unidos «acusaron formalmente a Japón» de discriminar negativamente a las empresas estadounidenses en la adjudicación de contratas de la administración del Estado. En la primavera de 1995, el gobierno de Clinton amenazó con imponer aranceles del ciento por ciento a los coches de lujo japoneses, y un acuerdo impidió que tal amenaza se materializara poco antes de que las sanciones entraran en vigor. Evidentemente, se estaba produciendo entre los dos países algo muy parecido a una guerra comercial. A mediados de los años noventa, el deterioro de las relaciones había llegado ya hasta el punto de que importantes figuras políticas japonesas comenzaron a cuestionar la presencia militar de los EE.UU. en Japón.

Durante estos años, la población de ambos países ha ido adoptando una postura cada vez menos favorable respecto al otro país. En 1985, el 87 % de los estadounidenses decía tener una actitud generalmente amistosa respecto a Japón. En 1990 esta cifra había caído ya hasta el 67 %, y en 1993 un escueto 50 % de los estadounidenses se sentía favorablemente dispuesto respecto a Japón y casi dos tercios decían que intentaban evitar comprar productos japoneses. En 1985, el 73 % de los japoneses describían las relaciones entre los Estados Unidos y Japón como amistosas; ya en 1993, el 64 % decía que eran poco amistosas. El año 1991 marcó un hito decisivo y crucial en el cambio de la opinión pública surgida del molde de la guerra fría. Ese año cada uno de los dos países desbancó a la Unión Soviética en las impresiones que producía al otro. Por primera vez, los estadounidenses valoraron a Japón por delante de la Unión Soviética como una amenaza para la seguridad estadounidenses, y por primera vez los japoneses consideraron a los Estados Unidos por delante de la Unión Soviética como una amenaza para la seguridad de Japón.[24]

Los cambios en las actitudes de las poblaciones iban acompañados por cambios en las ideas de las elites. En los Estados Unidos, surgió un importante grupo de revisionistas académicos, intelectuales y políticos que subrayaban las diferencias culturales y estructurales entre los dos países y la necesidad de que los Estados Unidos adoptaran una línea mucho más dura a la hora de tratar con Japón en asuntos económicos. Las imágenes de Japón en los medios populares de comunicación, publicaciones de no ficción y novelas populares se fueron haciendo cada vez más despectivas. De forma paralela, en Japón apareció una nueva generación de líderes políticos que no había experimentado el poderío estadounidense en la segunda guerra mundial ni su benevolencia tras ella, que estaban muy orgullosos de los éxitos económicos japoneses y que estaban plenamente resueltos a resistir a las exigencias estadounidenses de manera distinta a sus mayores. Estos «resistentes» japoneses eran los homólogos de los «revisionistas» estadounidenses, y en ambos países los candidatos descubrieron que defender una línea dura en cuestiones referentes a las relaciones norteamericano-japonesas era bien recibido por el electorado.

Durante finales de los años ochenta y principios de los noventa las relaciones estadounidenses con China también se fueron volviendo cada vez más hostiles. Los

conflictos entre los dos países, dijo Deng Xiaoping en septiempre de 1991, constituían «una nueva guerra fría», expresión repetida constantemente en la prensa china. En agosto de 1995, la agencia de prensa gubernamental declaró que «las relaciones chino-estadounidenses están en el punto más bajo desde que ambos países establecieron relaciones diplomáticas» en 1979. Los representantes chinos denunciaban constantemente supuestas interferencias en asuntos chinos. «Debemos señalar», declaraba un documento interno del gobierno chino en 1992, «que, desde que se han convertido en la única superpotencia, los Estados Unidos han estado intentando frenéticamente asegurarse una nueva hegemonía y una política de poder, y también que su fuerza está en relativa decadencia y que hay límites en lo que puede hacer.» «Las fuerzas hostiles occidentales», dijo en agosto de 1995 el presidente Jiang Zemin, «no han abandonado en ningún momento su maquinación para occidentalizar y "dividir" nuestro país.» Según se dice, en 1995 existía ya un amplio consenso entre los líderes y estudiosos chinos en que los Estados Unidos estaban intentando «dividir territorialmente China, subvertirla políticamente, contenerla estratégicamente y hacerla fracasar económicamente».[25]

Existían pruebas de todas estas acusaciones. Los Estados Unidos autorizaron al presidente Lee, de Taiwán, a ir a los Estados Unidos, vendieron 150 F-16 a Taiwán, declararon Tibet «territorio soberano ocupado», denunciaron a China por sus violaciones de los derechos humanos, negaron a Pekín las olimpiadas del 2000, normalizaron sus relaciones con Vietnam, acusaron a China de exportar componentes de armas químicas a Irán, impusieron sanciones comerciales a China por sus ventas de equipamiento misilístico a Paquistán, y la amenazaron con sanciones adicionales en cuestiones económicas al tiempo que bloqueaban la admisión de China en la Organización Mundial del Comercio. Cada parte acusó a la otra de mala fe: China, según los estadounidenses, violó acuerdos sobre exportaciones de misiles, derechos de propiedad intelectual y mano de obra reclusa; los Estados Unidos, según los chinos, violaron los acuerdos al permitir que el presidente Lee fuera a los Estados Unidos y al vender a Taiwán avanzados aviones de combate.

Dentro de China, el grupo más importante con una visión hostil con respecto a los Estados Unidos era el ejército, que, al parecer, presionaba constantemente al gobierno para que adoptara una actitud más dura con los Estados Unidos. En junio de 1993, 100 generales chinos, se dice, enviaron una carta a Deng quejándose de la postura «pasiva» del gobierno respecto a los Estados Unidos y de su fracaso a la hora de resistir a los esfuerzos estadounidenses por «chantajear» a China. En otoño de ese año un documento confidencial del gobierno chino explicaba en términos generales las razones de los militares para el conflicto con los Estados Unidos: «Dado que China y los Estados Unidos mantienen desde hace mucho tiempo conflictos sobre sus diferentes ideologías, sistemas sociales y políticas exteriores, resultará imposible mejorar sustancialmente las relaciones chino-estadounidenses». Puesto que los norteamericanos creen que el este asiático se convertirá en «el corazón de la economía mundial... los Estados Unidos no pueden tolerar un adversario poderoso en el este de Asia».[26] Para mediados de los años noventa, los funcionarios y organizaciones chinas presentaban rutinariamente a los Estados Unidos como un poder hostil.

El creciente antagonismo entre China y los Estados Unidos estaba impulsado en parte por la política interior de ambos países. Lo mismo que con Japón, la opinión estadounidense informada estaba dividida. Muchas figuras del *establishment* abogaban por alcanzar un compromiso constructivo con China, incrementar las relaciones económicas con ella e introducirla en la llamada comunidad de naciones. Otros subrayaban la potencial amenaza china para los intereses estadounidenses, afirmaban que los pasos conciliatorios dados hacia China producían resultados negativos y pedían con ahínco una política de firme contención. En 1993, los estadounidenses situaban a China en segunda posición, tras Irán únicamente, como país que mayor peligro entrañaba para los Estados Unidos. La política estadounidense a menudo se centraba en la realización de gestos simbólicos, tales como la visita de Lee a Cornell y el encuentro de Clinton con el Dalai Lama, que ofendió a los chinos; pero al mismo tiempo llevó al gobierno a sacrificar las consideraciones sobre derechos humanos en aras de los intereses económicos, como ocurrió con la prorrogación del trato de nación más favorecida. Por el lado chino, el gobierno necesitaba un nuevo enemigo para reforzar sus llamamientos al nacionalismo chino y para legitimar su poder. Como la lucha por la sucesión se alargó, la influencia política de los militares aumentó, y el presidente Kiang y otros aspirantes al poder después de Deng no podían permitirse ser negligentes en la promoción de los intereses chinos.

Así, en el curso de una década, las relaciones estadounidenses tanto con Japón como con China «se deterioraron». Este cambio en las relaciones asiático-estadounidenses fue tan amplio y abarcó tantas áreas temáticas diferentes que parece improbable que sus causas se puedan encontrar en conflictos puntuales de interés a propósito de piezas de automóvil, ventas de máquinas fotográficas o bases militares, por un lado, o encarcelamientos de disidentes, tráfico de armas o piratería intelectual, por el otro. Además, iba claramente contra el interés nacional estadounidense el permitir que sus relaciones con las dos principales potencias asiáticas se volvieran simultáneamente más conflictivas. Las reglas elementales de la diplomacia y la política de poder prescriben que los Estados Unidos deben intentar enfrentar a uno contra el otro, o al menos suavizar las relaciones con uno si están haciéndose más conflictivas con el otro. Sin embargo esto no sucedió. Estaban actuando factores más amplios que fomentaban el conflicto en las relaciones asiático-estadounidenses y hacían más difíciles de resolver los problemas concretos que surgían en dichas relaciones. Este fenómeno general tenía causas generales.

En primer lugar, una mayor interacción entre las sociedades asiáticas y los Estados Unidos en forma de más comunicaciones, comercio, inversión y conocimiento mutuo multiplicó las cuestiones y temas en que los intereses podían chocar y de hecho chocaban. Esta mayor interacción convirtió en amenazantes para cada sociedad las prácticas y creencias de la otra, que a distancia habían parecido de un exotismo inocuo. En segundo lugar, la amenaza soviética llevó en los años cincuenta al Tratado de seguridad mutua entre Estados Unidos y Japón. El crecimiento del poder soviético en los años setenta llevó al establecimiento de relaciones diplomáticas entre los Estados Unidos y China en 1979 y a una cooperación *ad hoc* entre los dos países para promover su interés común en neutralizar esa amenaza. El final de la guerra fría eliminó este decisivo interés común de los Estados Unidos y las

potencias asiáticas, y en su lugar no dejó nada. En consecuencia, pasaron a primer plano otras cuestiones en las que existían importantes conflictos de intereses. En tercer lugar, el desarrollo económico de los países del este asiático modificaron el equilibrio global de poder entre ellos y los Estados Unidos. Como hemos visto, los asiáticos han afirmado cada vez más la validez de sus valores e instituciones y la superioridad de su cultura respecto a la cultura occidental. Los estadounidenses, por el otro lado, tendían a suponer, particularmente tras su victoria en la guerra fría, que sus valores e instituciones eran aplicables universalmente y que seguían teniendo el poder de configurar las políticas exteriores e interiores de las sociedades asiáticas.

Este cambiante entorno internacional puso en primer plano las diferencias culturales fundamentales entre las civilizaciones asiática y estadounidense. En el plano más general, el *ethos* confuciano que impregnaba muchas sociedades asiáticas subrayaba los valores de autoridad, jerarquía, la subordinación de los derechos e intereses individuales, la importancia del consenso, el evitar la confrontación, «salvar las apariencias» y, en general la supremacía del Estado sobre la sociedad y de la sociedad sobre el individuo. Además, los asiáticos tendían a pensar la evolución de sus sociedades desde una perspectiva de siglos y milenios y a dar prioridad a potenciar al máximo los logros a largo plazo. Estas actitudes contrastaban con la primacía, en las creencias estadounidenses, de la libertad, la igualdad, la democracia y el individualismo, y su propensión a desconfiar del gobierno, oponerse a la autoridad, promover frenos y equilibrios, estimular la competencia, sancionar los derechos del individuo, y a olvidar el pasado, ignorar el futuro y concentrarse en elevar al máximo los logros inmediatos. Las fuentes de conflicto están en las diferencias fundamentales en el ámbito de la sociedad y la cultura.

Estas diferencias tuvieron consecuencias concretas para las relaciones entre los Estados Unidos y las principales sociedades asiáticas. Los diplomáticos hicieron grandes esfuerzos para resolver los conflictos estadounidenses con Japón en cuestiones económicas, particularmente el superávit comercial de Japón y su resistencia a los productos e inversión estadounidenses. Las negociaciones comerciales norteamericano-japonesas asumieron muchas de las características de las negociaciones soviético-estadounidenses de limitación de armamentos durante la guerra fría. Hasta 1995, aquéllas habían producido menos resultados aún que éstas, porque estos conflictos procedían de las diferencias fundamentales entre las dos economías, y particularmente de la naturaleza única de la economía japonesa entre las de los principales países industrializados. Las importaciones de Japón de productos manufacturados han ascendido aproximadamente al 3,1 % de su PIB, que contrasta con un promedio del 7,4 % en el caso de las demás principales potencias industrializadas. La inversión extranjera directa en Japón ha sido un minúsculo 0,7 % del PIB, mientras que para los Estados Unidos ha sido el 28,6 %, y el 38,5 % para Europa. Japón fue el único de los países industrializados que poseía superávit presupuestarios a principios de los años noventa.[27]

En conjunto, la economía japonesa no ha funcionado del modo que mandan las leyes supuestamente universales de la teoría económica occidental. La suposición simple por parte de los economistas occidentales en los años ochenta de que devaluar el dólar reduciría el superávit comercial japonés se demostró falsa. Aunque el acuerdo

Plaza de 1985 rectificaba el déficit comercial estadounidense con Europa, surtió poco efecto sobre el déficit con Japón. Cuando la cotización del yen bajó a menos de cien por dólar, el superávit comercial japonés se mantuvo alto e incluso se incrementó. El pensamiento económico occidental tiende a postular una compensación negativa entre desempleo e inflación, y así se considera que una tasa de paro significativamente inferior al 5 % desencadena presiones inflacionarias. Sin embargo, durante años Japón tuvo un desempleo medio inferior al 3 % y una inflación media del 1,5 %. Ya en los años noventa, tanto los economistas estadounidenses como los japoneses habían acabado reconociendo y conceptualizando las diferencias básicas entre estos dos sistemas económicos. El nivel especialmente bajo de importaciones manufacturadas de Japón, concluía un minucioso estudio, «no se puede explicar mediante los factores económicos habituales». «La economía japonesa no sigue la lógica occidental», afirmaba otro analista, «digan lo que digan los analistas de futuro occidentales, por la sencilla razón de que no es una economía de mercado libre occidental. Los japoneses... han inventado un tipo de economía que se comporta de maneras que confunden la capacidad de predicción de los observadores occidentales.»[28]

¿Cómo se explica el carácter peculiar de la economía japonesa? Entre los principales países industrializados, la economía japonesa es única porque la sociedad japonesa es especialmente no occidental. La sociedad y cultura japonesas difieren de la sociedad y cultura occidentales, y particularmente de las estadounidenses. Estas diferencias han sido destacadas en todos los análisis comparativos serios de Japón y los Estados Unidos.[29] La resolución de los problemas económicos entre estos dos países depende de que se produzcan cambios fundamentales en la naturaleza de una o de ambas economías, lo cual depende, a su vez, de que se produzcan cambios básicos en la sociedad y la cultura de uno de ellos o de ambos. Tales cambios no son imposibles. Las sociedades y las culturas cambian. Puede ser como resultado de un acontecimiento traumático importante: la derrota total en la segunda guerra mundial transformó a dos de los países más militaristas del mundo en dos de los más pacifistas. Sin embargo, parece improbable que los Estados Unidos o Japón impongan un Hiroshima económico al otro. El desarrollo económico también puede cambiar profundamente la cultura y estructura social de un país, como ocurrió en España entre comienzos de los años cincuenta y finales de los setenta, y quizá la riqueza económica hará de Japón una sociedad más orientada hacia el consumo al modo norteamericano. A finales de los años ochenta, tanto los japoneses como los estadounidenses afirmaban que su país debía llegar a parecerse más al otro país. De una manera limitada, el acuerdo norteamericano-japonés acerca de iniciativas sobre obstáculos estructurales fue pensada para promover esta convergencia. El fracaso de este esfuerzo y de otros semejantes atestigua el grado en que las diferencias económicas están profundamente enraizadas en las culturas de las dos sociedades.

Mientras que los conflictos entre los Estados Unidos y Asia tenían sus fuentes en las diferencias culturales, los resultados de sus conflictos ponían de manifiesto las cambiantes relaciones de poder entre los Estados Unidos y Asia. Los Estados Unidos se apuntaron algunas victorias en estas disputas, pero la tendencia iba en dirección asiática, y el cambio de poder exacerbó aún más los conflictos. Los Estados Unidos esperaban que los gobiernos asiáticos lo aceptaran como el líder de «la comunidad

internacional» y asintieran a la aplicación de los principios y valores occidentales a sus sociedades. Los asiáticos, por otro lado, como dijo el vicesecretario de Estado Winston Lord, eran «cada vez más conscientes y estaban más orgullosos de sus logros», esperaban ser tratados como iguales y tendían a considerar a los Estados Unidos «una niñera, cuando no un matón, internacional». Sin embargo, dentro de la cultura estadounidense, hay imperativos profundos que impulsan a los Estados Unidos a ser al menos una niñera, cuando no un matón, en asuntos internacionales, y, como consecuencia de ello, las expectativas estadounidenses estaban cada vez más reñidas con las asiáticas. En una amplia serie de cuestiones, los líderes japoneses y de otros países de Asia aprendieron a decir no a sus homólogos estadounidenses, un no expresado a veces en educadas versiones asiáticas de «¡Largo!». Quizá el simbólico hito crucial en las relaciones asiático-estadounidenses fue lo que un funcionario japonés de alto rango denominó el «primer gran descarrilamiento de trenes» en las relaciones entre Estados Unidos y Japón, que tuvo lugar en febrero de 1994, cuando el Primer ministro Morihiro Hosokawa rechazó firmemente la exigencia del presidente Clinton de objetivos numéricos para las importaciones japonesas de productos manufacturados estadounidenses. «Hace siquiera un año, no podríamos haber imaginado que esto llegara a suceder», comentó otro funcionario japonés. Un año después, el ministro de Exteriores de Japón subrayó este cambio declarando que, en una era de competencia económica entre naciones y regiones, el interés nacional de Japón era más importante que su «mera identidad» como miembro de Occidente.[30]

La gradual adaptación estadounidense al modificado equilibrio de poder quedó puesta de manifiesto en la política norteamericana con respecto a Asia en los años noventa. En primer lugar, concediendo de hecho que carecía de la voluntad y/o la capacidad para presionar a las sociedades asiáticas, los Estados Unidos separaron las áreas temáticas en las que podían tener influencia de aquellas donde tenían conflictos. Aunque Clinton había proclamado los derechos humanos una prioridad absoluta de la política exterior estadounidense con respecto a China, en 1994 reaccionó ante la presión de empresas estadounidenses, Taiwán y otras fuentes, desvinculó los derechos humanos de las cuestiones económicas y abandonó el esfuerzo de usar la prórroga del estatuto de nación más favorecida como medio de influir en la conducta china para con sus disidentes políticos. En un paso paralelo, el gobierno separó formalmente la política de seguridad respecto a Japón, donde presumiblemente podía ejercer influencia, del comercio y otras cuestiones económicas, donde sus relaciones con Japón eran muy conflictivas. Así, los Estados Unidos deponían armas que podrían haber usado para promover los derechos humanos en China y las concesiones comerciales de Japón.

En segundo lugar, los Estados Unidos siguieron reiteradamente una vía de reciprocidad anticipada con las naciones asiáticas, haciendo concesiones con la expectativa de que éstas provocarían otras parecidas de los asiáticos. Esta vía se justificó a menudo haciendo referencia a la necesidad de mantener «un compromiso constructivo» o «el diálogo» con el país asiático. Sin embargo, lo más frecuente era que el país asiático interpretara la concesión como un signo de la debilidad estadounidense y, por tanto, que pudiera llegar más lejos en el rechazo de las exigencias norteamericanas. Esta tónica fue particularmente perceptible con respecto a

China, que reaccionó ante la desvinculación estadounidense del estatuto de nación más favorecida con una nueva e intensa serie de violaciones de los derechos humanos. Debido a la inclinación estadounidense a identificar «buenas» relaciones con relaciones «amistosas», los Estados Unidos están en notable desventaja a la hora de competir con sociedades asiáticas que consideran «buenas» relaciones las que les reportan victorias. Para los asiáticos, las concesiones no han de ser correspondidas, han de ser explotadas.

En tercer lugar, los reiterados conflictos entre los EE.UU. y Japón sobre cuestiones comerciales respondían a una modalidad en la que los Estados Unidos planteaban exigencias a Japón y amenazaban con sanciones si éstas no eran atendidas. A continuación se mantenían negociaciones prolongadas y después, en el último momento antes de que las sanciones entraran en vigor, se anunciaba un acuerdo. Por lo general, los acuerdos estaban redactados de forma tan ambigua que los Estados Unidos podían cantar victoria de forma genérica, y los japoneses podían cumplir o no cumplir el acuerdo según quisieran, y todo seguía como antes. De manera parecida, los chinos asentían de mala gana a declaraciones de principios generales concernientes a los derechos humanos, la propiedad intelectual o la proliferación, pero los interpretaban de forma muy diferente que los Estados Unidos y continuaban con sus directrices previas.

Estas diferencias de cultura y el cambiante equilibrio de poder entre Asia y Norteamérica animaron a las sociedades asiáticas a apoyarse mutuamente en sus conflictos con los Estados Unidos. En 1994, por ejemplo, prácticamente todos los países asiáticos «desde Australia a Malaisia y Corea del Sur» se solidarizaron con Japón en su resistencia a la exigencia estadounidense de objetivos numéricos para importaciones. Simultáneamente, se produjo una adhesión parecida en favor del trato de nación más favorecida para China: el Primer ministro de Japón, Hosokawa, se puso a la cabeza afirmando que los conceptos occidentales de derechos humanos no se podían «aplicar sin más ni más» a Asia, y el de Singapur, Lee Kuan Yew, advirtió que, si presionaban a China «los Estados Unidos se encontrarían totalmente solos en el Pacífico».[31] En otra muestra de solidaridad, asiáticos y africanos, entre otros, se solidarizaron con los japoneses respaldando la reelección del japonés que desempeñaba el cargo de presidente de la Organización Mundial de la Salud contra la oposición de Occidente, y Japón apoyó a un surcoreano para que presidiera la Organización Mundial del Comercio contra el candidato de Estados Unidos, el ex presidente de México Carlos Salinas. La experiencia histórica demuestra sin lugar a dudas que, en los años noventa, cada país del este asiático tenía ya la sensación de que, en cuestiones relativas al conjunto del Pacífico, tenía mucho más en común con otros países de su misma región que con los Estados Unidos.

Así, el final de la guerra fría, la creciente interacción entre Asia y los Estados Unidos y la relativa decadencia del poder norteamericano hizo patente el choque de culturas entre los Estados Unidos y Japón y otras sociedades asiáticas y posibilitó a éstas el resistir a la presión estadounidense. El ascenso de China suponía una amenaza más fundamental para los Estados Unidos. Los conflictos de los EE.UU. con China abarcaban un abanico mucho más amplio de cuestiones que los conflictos con Japón, entre ellos cuestiones económicas, derechos humanos, Tibet, Taiwán, el mar de la

China meridional y la proliferación de armas. En casi ninguna cuestión de principios importante compartieron los Estados Unidos y China objetivos comunes. Las diferencias eran generales. Como con Japón, estos conflictos estaban en gran parte arraigados en las diferentes culturas de las dos sociedades. Sin embargo, los conflictos entre los Estados Unidos y China también llevaban aparejadas cuestiones de poder. China no está dispuesta a aceptar el liderazgo o hegemonía estadounidense en el mundo; los Estados Unidos no están dispuestos a aceptar el liderazgo o hegemonía chinos en Asia. Durante más de doscientos años, los Estados Unidos han intentado impedir la aparición de una potencia que dominara Europa de forma aplastante. Durante casi cien años, empezando con su política de «puerta abierta» respecto a China, han intentado hacer lo mismo en el este asiático. Para conseguir estos objetivos han librado dos guerras mundiales y una guerra fría contra la Alemania imperial, la Alemania nazi, el Japón imperial, la Unión Soviética y la China comunista. Este interés estadounidense persiste y fue reafirmado por los presidentes Reagan y Bush. La aparición de China como la potencia regional dominante en el este de Asia, si continúa, amenaza ese interés central de los Estados Unidos. La causa subyacente de conflicto entre Estados Unidos y China es su diferencia básica sobre cuál debe ser el futuro equilibrio de poder en el este asiático.

La hegemonía china: hacer de contrapeso y además subirse al carro del vencedor. Con seis civilizaciones, dieciocho países, economías que crecen rápidamente e importantes diferencias políticas, económicas y sociales entre sus sociedades, el este asiático podría desarrollar cualquiera de las diversas pautas de relaciones internacionales a principios del siglo XXI. Cabe pensar la posibilidad de que surja un conjunto sumamente complejo de relaciones conflictivas y de cooperación que implique a la mayoría de las potencias principales y de nivel medio de la región. También podría tomar forma una potencia importante, un sistema internacional multipolar, en el que China, Japón, los Estados Unidos, Rusia y posiblemente la India se contrapesaran y compitieran entre sí. Otra posibilidad es que la política del este asiático esté dominada por una sostenida rivalidad bipolar entre China y Japón o entre China y los Estados Unidos, y que los demás países se alineen con un bando o el otro, u opten por el no alineamiento. También cabe la posibilidad de que la política del este asiático regrese a su tradicional modalidad unipolar con una jerarquía de poder centrada en Pekín. Si China sostiene sus altos niveles de crecimiento económico en el siglo XXI, mantiene su unidad en la era posterior a Deng y no queda paralizada por luchas sucesorias, es probable que intente llevar a la práctica la última de estas posibilidades. Que tenga éxito o no depende de las reacciones de los demás integrantes del juego de la política del poder en el este asiático.

La historia, cultura, tradiciones, tamaño, dinamismo económico de China, y la imagen que tiene de sí misma, son factores que la impulsan a ocupar una posición hegemónica en el este asiático. Durante los años cincuenta, China fue el aliado comunista de la Unión Soviética. Esta meta es una consecuencia normal de su rápido desarrollo económico. Todas las demás grandes potencias, Gran Bretaña y Francia, Alemania y Japón, los Estados Unidos y la Unión Soviética, se embarcaron en una expansión, afirmación e imperialismo que coincidieron o siguieron inmediatamente a los años en que experimentaron una industrialización y crecimiento económico

rápidos. No hay razones para pensar que la adquisición de poder económico y militar no tendrá efectos parecidos en China. Durante dos mil años, China fue la potencia preeminente en el este de Asia. Los chinos actualmente afirman cada vez más su intención de volver a asumir ese papel histórico y de poner fin al largo siglo de humillación y subordinación a Occidente y a Japón que comenzó con la imposición británica del Tratado de Nanking en 1842.

A finales de los años ochenta, China comenzó a convertir sus crecientes recursos económicos en poderío militar e influencia política. Si su desarrollo económico continúa, este proceso de conversión adquirirá proporciones importantes. Según las cifras oficiales, durante la mayor parte de los años ochenta el presupuesto militar chino disminuyó. Entre 1988 y 1993, sin embargo, los gastos militares se duplicaron respecto a las cantidades corrientes y se incrementaron en un 50 % en términos reales. Para 1995 estaba previsto un aumento del 21 %. Las estimaciones sobre los gastos militares chinos para 1993 van aproximadamente de 22.000 a 37.000 millones de dólares según los tipos de cambio oficial, y hasta 90.000 millones de dólares desde el punto de vista de la paridad de poder adquisitivo. A finales de los años ochenta, China rehizo su estrategia militar, pasando, de la defensa contra la invasión en una gran guerra con la Unión Soviética, a una estrategia regional que insiste en la proyección del poder. De acuerdo con este cambio comenzó a desarrollar su potencial naval, adquirió aviones de combate modernizados y de largo alcance, se hizo con la tecnología para repostar en pleno vuelo y decidió adquirir un portaaviones. China entró además con Rusia en una relación mutuamente ventajosa de adquisición de armas, y exportó activamente armas, incluida tecnología y misiles capaces de transportar armas nucleares, a Paquistán, Irán y otros Estados.

China está en vías de convertirse en la potencia dominante en el este asiático. El desarrollo económico de esta región se va orientando cada vez más hacia China, estimulado por el rápido crecimiento de la China continental y de las otras tres, además del papel fundamental que los chinos de etnia han desempeñado en el desarrollo de las economías de Tailandia, Malaisia, Indonesia y Filipinas. Más amenazadora es la forma cada vez más enérgica en que China afirma su reivindicación sobre el mar de la China meridional: ampliando su base en las islas Paracel, luchando con los vietnamitas por un puñado de islas en 1988, estableciendo una presencia militar en el arrecife de Mischief, cerca de las costas de Filipinas y reivindicando los yacimientos de gas contiguos a la isla Natuna, de Indonesia. China además puso fin a su moderado apoyo a una continuada presencia militar estadounidense en el este asiático y comenzó a oponerse activamente a ese despliegue. Así mismo, aunque durante la guerra fría China instara discretamente a Japón a reforzar su poder militar, en los años posteriores a la guerra fría ha expresado una preocupación mayor por el gradual crecimiento militar japonés. Actuando a la manera clásica de una potencia hegemónica regional, China está intentando minimizar los obstáculos para lograr la superioridad militar en su región.

Con raras excepciones, como posiblemente el mar de la China meridional, la hegemonía china en el este asiático no es probable que implique una expansión de su control territorial mediante el uso directo de la fuerza militar. Sin embargo, sí es

probable que signifique que China esperará de otros países del este asiático que, en grados diversos, hagan alguna de las siguientes cosas o todas ellas:

• apoyar la integridad territorial china, el control chino del Tibet y Xinjiang y la integración de Hong Kong y Taiwán en China;
• aceptar la soberanía china sobre el mar de la China meridional y posiblemente Mongolia;
• apoyar de forma general a China en conflictos con Occidente sobre economía, derechos humanos, proliferación armamentística y otras cuestiones;
• aceptar el predominio militar chino en la región y abstenerse de adquirir armas nucleares o fuerzas convencionales que pudieran poner en peligro dicho predominio;
• adoptar directrices de comercio e inversión compatibles con los intereses chinos y que conduzcan al desarrollo económico chino;
• someterse a la opinión de los líderes chinos al tratar problemas regionales;
• estar en general abierto a la inmigración procedente de China;
• prohibir o suprimir movimientos antiChina o antichinos dentro de sus sociedades;
• respetar los derechos de los chinos dentro de sus sociedades, incluyendo su derecho a mantener estrechas relaciones con sus parientes y provincias de origen en China;
• abstenerse de alianzas militares o coaliciones antichinas con otras potencias;
• fomentar el uso del mandarín como complemento y, a la postre, sustituto del inglés como lengua de comunicación más amplia en el este asiático.

Los analistas comparan la emergencia de China con el ascenso de la Alemania guillermina como potencia dominante en Europa a finales del siglo XIX. La aparición de nuevas grandes potencias es siempre muy desestabilizadora, y, si se da la de China como potencia importante, dejará pequeño cualquier fenómeno semejante registrado durante la última mitad del segundo milenio. «La magnitud de la transformación del mundo producida por China», dijo Lee Kuan Yew en 1994, «es tal que el mundo deberá encontrar un nuevo equilibrio en 30 o 40 años. No es posible pretender que sea simplemente otro gran actor. Es el mayor actor de la historia del hombre.»[32] Si el desarrollo económico chino continúa durante otra década, cosa que parece posible, y si China mantiene su unidad durante el período sucesorio, cosa que parece probable, los países del este asiático y el mundo tendrán que reaccionar ante el papel cada vez más seguro de sí mismo de este actor, el más grande en la historia humana.

Hablando en general, ante el ascenso de una nueva potencia, los Estados pueden reaccionar de una de estas dos maneras, o con una combinación de ambas. Solos o en coalición con otros Estados pueden intentar asegurar su seguridad haciendo de contrapeso frente a la potencia que surge, conteniéndola y, si es necesario, yendo a la guerra para derrotarla. Otra posibilidad para los Estados es intentar subirse al carro de la potencia que aparece, plegándose a ella y ocupando una posición secundaria o subordinada con relación a ella, con la esperanza de que los propios intereses fundamentales queden a salvo. También cabe la posibilidad de que los Estados intenten combinar el hacer contrapeso con subirse al carro del posible vencedor,

aunque esto lleva consigo el riesgo de oponerse a la potencia naciente y, al mismo tiempo, no tener protección contra ella. Según la teoría occidental de las relaciones internacionales, contrapesar suele ser una opción más deseable, y de hecho se ha recurrido a ella con más frecuencia que a subirse al carro. Como ha afirmado Stephen Walt,

> En general, los cálculos de intenciones animarían a que los Estados hicieran contrapeso. Subirse al carro es arriesgado porque requiere confianza; uno ayuda a una potencia dominante con la esperanza de que seguirá siendo benevolente. Es más seguro hacer contrapeso, por si la potencia dominante resulta ser agresiva. Además, el alineamiento con el lado más débil incrementa la influencia de uno dentro de la coalición resultante, porque el lado más débil tiene mayor necesidad de ayuda.[33]

El análisis que hizo Walt de la formación de alianzas en el sudoeste asiático demostró que los Estados casi siempre intentaban buscar el equilibrio, contrapesar, contra las amenazas exteriores. También se ha supuesto de forma general que contrapesar, buscar el equilibrio fue la norma durante la historia europea más moderna, y que las diversas potencias modificaron sus alianzas a fin de equilibrar y contener las amenazas que para ellas representaron Felipe II, Luis XIV, Federico el Grande, Napoleón, el kaiser y Hitler. Sin embargo, Walt admite que los Estados pueden elegir subirse al carro del presunto vencedor «en ciertas circunstancias», y, como afirma Randall Schweller, los Estados revisionistas es posible que se suban al carro de una potencia naciente porque estén insatisfechos y porque esperen ganar con el cambio del *statu quo*.[34] Además, como indica Walt, subirse al carro del Estado que es más poderoso requiere un grado de confianza en que sus intenciones no son malevolentes.

A la hora de equilibrar el poder, los Estados pueden desempeñar papeles principales o secundarios. El Estado A puede intentar equilibrar el poder del Estado B, al que ve como un adversario real o potencial, haciendo alianzas con los Estados C y D, desarrollando su propio poder militar y de otro tipo (lo cual es probable que lleve a una carrera de armamento), o con alguna combinación de estos medios. En esta situación, los Estados A y B son los *principales* equilibradores uno del otro. En segundo lugar, el Estado A puede que no vea a ningún otro Estado como adversario inmediato, pero puede tener interés en promover un equilibrio de poder entre los Estados B y C, cualquiera de los cuales podría suponer una amenaza para el Estado A si llegara a ser demasiado poderoso. En esta situación, el Estado A actúa como equilibrador *secundario* con respecto a los Estados B y C, que pueden ser entre sí equilibradores básicos.

¿Cómo reaccionarán los Estados ante China si ésta comienza a aparecer como la potencia hegemónica en el este asiático? Las reacciones sin duda variarán mucho. Por las razones aquí indicadas, y debido a que China ha definido a los Estados Unidos como su principal enemigo, la tendencia estadounidense predominante será intentar contrapesar y contener a China. Sin embargo, los Estados Unidos puede que no tengan la voluntad, la capacidad o el interés para hacer tal cosa. El hecho de que desempeñaran el papel de equilibrador primario podría suponer una importante

dedicación de recursos y el riesgo de una guerra. Ciertamente requeriría el establecimiento de una alianza con algunas potencias asiáticas clave y, en particular, una estrecha cooperación militar con Japón y Vietnam, que posiblemente supondría el regreso de la armada estadounidense a la bahía de Cam Ranh y una presencia naval conjunta de los EE.UU. y Japón en el mar de la China meridional. Para justificar este esfuerzo y este riesgo, los norteamericanos tendrían que estar convencidos de que la hegemonía china en Asia, tal y como se ha expuesto en líneas generales, constituye una amenaza para los intereses vitales estadounidenses en materia económica y de seguridad.

Teóricamente, los Estados Unidos podrían intentar contener a China desempeñando un papel equilibrador secundario si alguna otra gran potencia actuara como el equilibrador primario de China. La única posibilidad imaginable es Japón, y esto requeriría cambios importantes en la política japonesa: intensificación de su rearme, adquisición de armas nucleares y competencia activa con China en busca del apoyo de las demás potencias asiáticas. Aunque Japón podría estar dispuesto a participar en una coalición encabezada por los EE.UU. para contener a China, si bien esto tampoco es seguro, es improbable que se convirtiera en el equilibrador primario de China. Además, los Estados Unidos no han demostrado mucho interés ni capacidad para desempeñar un papel equilibrador secundario. Cuando eran tan sólo un país nuevo y pequeño, intentaron hacerlo durante la época napoleónica y acabaron enzarzados en guerras tanto con Gran Bretaña como con Francia. Durante la primera parte del siglo XX, los Estados Unidos sólo hicieron esfuerzos mínimos para promover el equilibrio entre países europeos y asiáticos, y a consecuencia de ello se vieron envueltos en guerras mundiales para restablecer los equilibrios que se habían roto. Durante la guerra fría, los Estados Unidos no tuvieron otra alternativa que ser el equilibrador primario de la Unión Soviética. Así, los Estados Unidos nunca han sido un equilibrador secundario como gran potencia. Convertirse en tal significa desempeñar un papel sutil, flexible, ambiguo e incluso doble. Podría significar cambiar el apoyo de un lado al otro, negarse a apoyar u oponerse a un Estado que desde el punto de vista de los valores estadounidenses parezca ser moralmente recto y apoyar a un Estado que sea moralmente torcido. Aun cuando Japón apareciera como el equilibrador primario de China en Asia, la capacidad de los Estados Unidos para apoyar este equilibrio es algo incierto. Los Estados Unidos son mucho más capaces de movilizarse directamente contra una amenaza real que de mantener equilibradas dos amenazas potenciales. En suma, es posible que exista entre las potencias asiáticas la propensión de subirse al carro, lo que eliminaría cualquier afán estadounidense en hacer de equilibrador secundario.

En la medida en que subirse al carro del posible vencedor depende de la confianza, se siguen tres proposiciones. En primer lugar, la actitud de subirse al carro se dará entre Estados pertenecientes a la misma civilización, o que en todo caso compartan elementos culturales comunes, con mayor probabilidad que entre Estados sin ninguna coincidencia cultural. En segundo lugar, es probable que los niveles de confianza varíen con el contexto. Un muchacho más joven se sumará a su hermano mayor cuando se enfrenten a otros muchos; es menos probable que confíe en su hermano mayor cuando están solos en casa. Por tanto, las interacciones más

frecuentes entre Estados de diferentes civilizaciones estimularán una actitud ulterior de subirse al carro del posible vencedor dentro de las civilizaciones. En tercer lugar, las propensiones a subirse al carro y a contrapesar pueden variar de unas civilizaciones a otras, porque los grados de confianza entre sus miembros difieren. El predominio del contrapeso en Oriente Próximo y Oriente Medio, por ejemplo, puede poner de manifiesto los grados proverbialmente bajos de confianza en la cultura árabe y en otras culturas de esa región.

Además de estas influencias, la propensión a subirse al carro o a buscar el equilibrio quedará determinada por las expectativas y preferencias concernientes a la distribución del poder. Las sociedades europeas pasaron por una etapa de absolutismo, pero evitaron los imperios burocráticos sostenidos o «despotismos orientales» que caracterizaron Asia durante gran parte de su historia. El feudalismo proporcionó una base para el pluralismo y para el supuesto de que cierta dispersión del poder era a la vez natural y deseable. Así, también a escala internacional se pensaba que el equilibrio de poder era natural y deseable, y que la responsabilidad de los estadistas justamente era protegerlo y sostenerlo. De ahí que, cuando el equilibrio se veía amenazado, se exigiera para restablecerlo una conducta que sirviera de contrapeso. Dicho brevemente, el modelo europeo de sociedad internacional traducía el modelo europeo de sociedad nacional.

Los imperios burocráticos asiáticos, en cambio, contaban con poco espacio para el pluralismo social o político y para la división del poder. Dentro de China, subirse al carro parece haber sido mucho más importante que buscar el equilibrio, a diferencia de Europa. Durante los años veinte del siglo XX, comenta Lucian Pye, «los señores de la guerra primero procuraban averiguar qué podrían ganar identificándose con el fuerte, y sólo después examinaban los beneficios de aliarse con el débil... para los señores de la guerra chinos, la autonomía no era el valor último, como lo era en los cálculos tradicionales europeos de equilibro de poder; basaban más bien sus decisiones en la asociación con el poder». En un tono parecido, Avery Goldstein afirma que la actitud de subirse al carro del posible vencedor caracterizó la política de la China comunista mientras la estructura de la autoridad estuvo relativamente clara de 1949 a 1966. Cuando, después, la Revolución cultural creó una condiciones casi de anarquía y de incertidumbre respecto a la autoridad, y amenazaba la supervivencia de los agentes políticos, comenzó a prevalecer una conducta que hacía contrapeso.[35] Presumiblemente, la restauración de una estructura de autoridad definida más claramente tras 1978 restableció también como modalidad predominante de conducta política el subirse al carro del presunto vencedor.

A lo largo de la historia, los chinos no distinguieron de forma clara entre asuntos internos y exteriores. Su «visión del orden mundial no era más que un corolario del orden interno chino y, por tanto, una proyección ampliada de la identidad china desde la óptica de la civilización», identidad que «supuestamente se reproducía en círculos concéntricos más amplios y expandibles como el orden cósmico correcto». O, como lo expresó Roderick MacFarquhar, «La cosmovisión china tradicional era un reflejo de la visión confuciana de una sociedad jerárquica cuidadosamente articulada. Se daba por sentado que los monarcas y Estados extranjeros eran tributarios del reino medio: "No hay dos soles en el cielo, no puede haber dos emperadores en la tierra"». Como

consecuencia de ello, los chinos no han simpatizado con «conceptos multipolares, o incluso multilaterales, de seguridad». Por lo general, los asiáticos están dispuestos a «aceptar una jerarquía» en las relaciones internacionales, y las guerras hegemónicas de tipo europeo han estado ausentes de la historia del este asiático. El sistema operativo de equilibrio de poder, que fue típico de Europa a lo largo de la historia, resultaba extraño en Asia. Hasta la llegada de las potencias occidentales a mediados del siglo XIX, las relaciones internacionales del este asiático eran sinocéntricas, y las demás sociedades estaban organizadas en diversos grados de subordinación, cooperación o autonomía respecto a Pekín.[36] Por supuesto, el ideal confuciano de orden del mundo nunca se realizó plenamente en la práctica. Sin embargo, el modelo asiático de la política internacional, basado en la jerarquía de poder contrasta palpablemente con el modelo europeo, basado en el equilibrio de poder.

Debido a esta imagen del orden mundial, la propensión china a subirse al carro del posible vencedor en política interior existe también en las relaciones internacionales. El grado en que configura los principios orientadores de la política exterior de los Estados individuales tiende a variar en función de la medida en que participan de la cultura confuciana y según sean sus relaciones históricas con China. Culturalmente, Corea tiene mucho en común con China, e históricamente se ha inclinado hacia ella, motivada en gran medida por su antagonismo con Japón y su miedo a él. Para Singapur, la China comunista fue un enemigo durante la guerra fría. Sin embargo, en los años ochenta, Singapur comenzó a cambiar de postura y para mediados de los noventa se había convertido en un importante inversor en China. Sus líderes sostuvieron activamente la necesidad de que los Estados Unidos y otros países llegaran a un acuerdo con la realidad del poder chino. Con su gran población china y las propensiones antioccidentales de sus líderes, Malaisia también se inclinó fuertemente hacia China. Tailandia mantuvo su independencia en los siglos XIX y XX adaptándose al imperialismo europeo y japonés, y ha mostrado sus intenciones de hacer lo mismo con China, una tendencia reforzada por la amenaza potencial para su seguridad que ve en Vietnam.

Indonesia y Vietnam son los dos países del sudeste asiático más inclinados a equilibrar y a contener a China. Indonesia es un país grande, musulmán y distante de China, pero sin la ayuda de otros no puede impedir la afirmación del control chino sobre el mar de la China meridional. En el otoño de 1995, Indonesia y Australia firmaron un acuerdo de seguridad que les comprometía a consultarse en caso de que se produjeran «amenazas hostiles» a su seguridad. Aunque ambas partes negaban que esto fuera un convenio antiChina, de hecho reconocían a este país como la fuente más probable de amenazas hostiles.[37] Vietnam tiene en gran medida una cultura confuciana, pero a lo largo de la historia ha tenido relaciones muy antagónicas con China y en 1979 libró una breve guerra con ella. Tanto Vietnam como China habían reclamado la soberanía sobre todas las islas Spratly, y sus armadas entablaron combate de vez en cuando en los años setenta y ochenta. En los años noventa, el potencial militar de Vietnam fue decreciendo con relación al de China. Por consiguiente, Vietnam tenía más motivos que cualquier otro Estado del este asiático para buscar socios con el fin de equilibrar a China. Su admisión en la ASEAN y la normalización de sus relaciones con los Estados Unidos en 1995 fueron dos pasos en

esta dirección. Sin embargo, las divisiones dentro de la ASEAN y la reticencia de esa asociación a enfrentarse a China hacían muy improbable que la ASEAN se convirtiera en una alianza antiChina o que proporcionara gran apoyo a Vietnam en una confrontación con China. Los Estados Unidos estaban más deseosos de contener a China, pero a mediados de los noventa no estaba claro hasta dónde estaban dispuestos a llegar para cuestionar una afirmación del control chino sobre el mar de la China meridional. Al final, «la alternativa menos mala» para Vietnam podría ser acomodarse a China y aceptar la finlandización, que, aun cuando «heriría el orgullo vietnamita... podría garantizar la supervivencia».[38]

En los años noventa, prácticamente todas las naciones del este asiático, aparte de China y Corea del Norte, expresaban su apoyo al mantenimiento de la presencia militar de los EE.UU. en la región. En la práctica, sin embargo, salvo Vietnam, tendían a adaptarse a China. Filipinas cerró las principales bases aéreas y navales estadounidenses en su país; en Okinawa creció la oposición a las numerosas fuerzas militares de los EE.UU. allí destinadas. En 1994, Tailandia, Malaisia e Indonesia rechazaron las peticiones estadounidenses para amarrar seis barcos de suministros en sus aguas como una base flotante que facilitaría la intervención militar de los EE.UU. tanto en el sudeste como en el sudoeste asiático. En otra manifestación de deferencia, el Foro Regional de la ASEAN accedió en su primera reunión a las exigencias de China de que los problemas de las islas Spratly no figuraran entre los asuntos a tratar, y la ocupación del arrecife de Mischief, cerca de las costas de Filipinas en 1995 no provocó protestas de ningún otro país de la ASEAN. En 1995-1996, cuando China amenazó verbal y militarmente a Taiwán, los gobiernos asiáticos reaccionaron de nuevo con un silencio ensordecedor. Su propensión a subirse al carro del presunto vencedor la compendió Michael Oksenberg de forma elegante y concisa: «A los líderes asiáticos les preocupa que el equilibrio de poder pueda cambiar a favor de China, pero, en una inquieta anticipación del futuro, no quieren enfrentarse a Pekín ahora» y «no se unirán a los Estados Unidos en una cruzada antiChina».[39]

El ascenso de China supondrá una amenaza importante para Japón, y los japoneses estarán profundamente divididos en cuanto a qué estrategia debe seguir Japón. ¿Debería intentar adaptarse a China, quizá con algún intercambio, de reconocimiento del dominio político-militar de China a cambio del reconocimiento de la primacía de Japón en asuntos económicos? ¿Debería intentar dar nuevo significado y vigor a la alianza con los EE.UU. como el núcleo de una coalición para equilibrar y contener a China? ¿Debería intentar desarrollar su propio poderío militar para defender sus intereses contra cualquier invasión china? Probablemente, Japón evitará el mayor tiempo posible dar una respuesta tajante a estas preguntas.

El núcleo de cualquier esfuerzo válido para equilibrar y contener a China tendría que ser la alianza militar norteamericano-japonesa. Cabe la posibilidad de que Japón consienta poco a poco en reconducir la alianza a este propósito. El que lo hiciera dependería de que Japón tuviera confianza en: 1) la capacidad global estadounidense para mantenerse como la única superpotencia del mundo y para mantener su liderazgo activo en los asuntos mundiales; 2) el compromiso norteamericano de mantener su presencia en Asia y combatir activamente los esfuerzos de China por extender su influencia; y 3) la capacidad de los Estados Unidos y Japón para contener a China sin

altos costes, desde el punto de vista de los recursos, ni grandes riesgos, desde el punto de vista bélico.

A falta de una prueba importante e improbable de resolución y compromiso por parte de los Estados Unidos, es probable que Japón se adapte a China. Salvo en los años treinta y cuarenta, cuando siguió un programa unilateral de conquista en el este de Asia con desastrosas consecuencias, Japón ha buscado a lo largo de la historia la seguridad aliándose con la que le ha parecido en cada momento la potencia dominante. Incluso en los años treinta, al unirse al Eje se estaba alineando con lo que parecía ser entonces la fuerza ideológico-militar más dinámica en la política mundial. Antes, también en este siglo, había entrado de forma absolutamente consciente en la alianza anglojaponesa porque Gran Bretaña era la principal potencia en los asuntos del mundo. Igualmente, en los años cincuenta Japón se asoció con los Estados Unidos por cuanto era el país más poderoso del mundo y el único que podía asegurar la seguridad de Japón. Como los chinos, los japoneses ven la política internacional como jerárquica porque su política interior es jerárquica. Como ha dicho un destacado estudioso japonés:

> Cuando los japoneses consideran a su nación dentro de la sociedad internacional, los modelos nacionales japoneses ofrecen analogías a menudo. Los japoneses tienden a ver un orden internacional que da expresión exterior a los modelos culturales que se manifiestan en el interior de la sociedad japonesa, caracterizada por la vigencia de estructuras organizadas verticalmente. Tal imagen del orden internacional ha sido influida por la larga experiencia de Japón en relaciones sinojaponesas premodernas (un sistema tributario).

Por tanto, la conducta aliancista japonesa ha sido «básicamente subirse al carro del vencedor, no buscar el equilibrio», y «el alineamiento con la potencia dominante».[40] Los japoneses, coincidía un occidental que residió allí durante mucho tiempo, «son más rápidos que la mayoría en inclinarse ante una *fuerza mayor* y en cooperar con aquellos a quienes considera superiores morales... y los más rápidos en ofenderse por el abuso de una hegemonía moralmente débil, en retirada». Conforme el papel de los EE.UU. en Asia decrezca y el de China se convierta en más importante, la política japonesa se adaptará de la forma correspondiente. De hecho, ya ha comenzado a hacerlo. La pregunta clave en las relaciones sinojaponesas, ha dicho Kishore Mahbubani, es «¿quién es el número uno?». Y la respuesta se va clarificando. «No habrá declaraciones o acuerdos explícitos, pero fue significativo que el emperador japonés decidiera visitar China en 1992, en un momento en que Pekín estaba aún relativamente aislado internacionalmente.»[41]

Idealmente, los líderes y el pueblo japoneses preferirían sin duda el régimen de las últimas décadas y permanecer bajo el brazo protector de unos Estados Unidos predominantes. Sin embargo, a medida que la implicación de los EE.UU. en Asia decrezca, las fuerzas que en Japón instan a la «reasiatización» de Japón ganarán en fuerza, y los japoneses llegarán a aceptar como inevitable el renovado dominio de China en la escena del este asiático. En una encuesta realizada en 1994, por ejemplo, en la que se preguntaba qué nación tendría mayor influencia en Asia en el siglo XXI, el

44 % de los japoneses dijo China, el 30 % los Estados Unidos, y sólo el 16 % Japón.[42] Japón, como predijo en 1995 un alto funcionario japonés, tendrá la «disciplina» para adaptarse a la ascensión de China. Después preguntó si la tendrían los Estados Unidos. Su afirmación inicial es admisible; la respuesta a su posterior pregunta resulta incierta.

La hegemonía china reducirá la inestabilidad y el conflicto en el este asiático. También reducirá allí la influencia norteamericana y occidental y obligará a los Estados Unidos a aceptar lo que históricamente ha intentado impedir: el dominio de una región clave del mundo por parte de otra potencia. Sin embargo, la medida en que esta hegemonía amenace los intereses de otros países asiáticos o de los Estados Unidos dependerá en parte de lo que suceda en China. El crecimiento económico genera poderío militar e influencia política, pero también puede estimular el desarrollo político y un movimiento hacia una forma de política más abierta, pluralista y posiblemente democrática. Cabe decir que ya ha tenido ese efecto en Corea del Sur y Taiwán. En ambos países, sin embargo, los líderes políticos más activos en presionar en favor de la democracia eran cristianos.

La herencia confuciana de China, con su insistencia en la autoridad, el orden, la jerarquía y la supremacía de la colectividad sobre el individuo, obstaculiza la democratización. Sin embargo, el crecimiento económico está creando en el sur de China niveles de riqueza cada vez mayores, una burguesía dinámica, acumulaciones de poder económico no controladas por la administración y una clase media en rápida expansión. Además, los chinos están profundamente interesados en el mundo exterior desde el punto de vista del comercio, la inversión y la educación. Todo esto crea una base social para un movimiento hacia el pluralismo político.

El requisito previo para la apertura política suele ser la llegada al poder de elementos reformistas dentro del sistema autoritario. ¿Sucederá esto en China? Probablemente no en la primera sucesión después de Deng, pero posiblemente sí en la segunda. El nuevo siglo podría ser testigo de la creación en el sur de China de grupos con objetivos políticos que, de hecho, si no de nombre, serán partidos políticos embrionarios, y que es probable que tengan estrechos vínculos con los chinos de Taiwán, Hong Kong y Singapur, y reciban apoyo de ellos. Si tales movimientos surgieran en el sur de China y una facción reformista tomara el poder en Pekín podría producirse alguna forma de transición política. El resultado no sería una democracia occidental, sino posiblemente un sistema político más abierto y pluralista con el que los Estados Unidos, Japón y otros países podrían convivir más fácilmente que con una dictadura represiva.

Quizá, como indicaba Friedberg, el pasado de Europa sea el futuro de Asia. Sin embargo, es más probable que el pasado de Asia sea su futuro. Para Asia, la elección está entre un poder equilibrado a costa de conflictos, o una paz asegurada al precio de una hegemonía. Las sociedades occidentales podrían decantarse por el conflicto y el equilibrio. La historia, la cultura y la realidad del poder indican claramente que Asia optará por la paz y la hegemonía. La era que comenzó con las intrusiones occidentales entre 1840 y 1850 está tocando a su fin, China está volviendo a asumir su lugar como potencia hegemónica regional, y Oriente está tomando posesión de lo suyo.

CIVILIZACIONES Y ESTADOS CENTRALES: ALINEAMIENTOS EMERGENTES

El mundo de posguerra fría, multipolar y multicivilizacional, carece de una fractura claramente dominante, como la existente durante la guerra fría. Sin embargo, mientras las oleadas de la demografía musulmana y la economía asiática continúen, los conflictos entre Occidente y las civilizaciones rivales serán más importantes en la política global que otras líneas de fractura. Es probable que los gobiernos de los países musulmanes continúen volviéndose menos amistosos con Occidente y que se produzca violencia intermitente de baja intensidad, y quizá a veces de alta intensidad, entre grupos islámicos y sociedades occidentales. Las relaciones entre los Estados Unidos, por un lado, y China, Japón y otros países asiáticos por otro, serán muy conflictivas, y se podría producir una guerra importante si los Estados Unidos amenazan el ascenso de China como potencia hegemónica en Asia.

En estas circunstancias, la conexión confuciano-islámica continuará y quizá se ampliará y profundizará. En dicha conexión ha sido fundamental la cooperación de sociedades musulmanas y sínicas en su oposición a Occidente en materia de proliferación de armamentos, derechos humanos y otras cuestiones. El núcleo de dicha conexión han sido las estrechas relaciones entre Paquistán, Irán y China. Éstas cristalizaron a principios de los noventa con la visita del presidente Yang Shangkun a Irán y Paquistán en octubre de 1991 y del presidente Rafsanyani a Paquistán y China en septiembre de 1992, que «indicaban la aparición de una alianza embrionaria entre Paquistán, Irán y China». En camino hacia China, Rafsanyani declaró en Islamabad que existía «una alianza estratégica» entre Irán y Paquistán y que un ataque contra Paquistán se consideraría un ataque contra Irán. Reforzando esta tónica, Benazir Bhutto visitó Irán y China inmediatamente después de convertirse en Primera ministra en octubre de 1993. La cooperación entre los tres países ha supuesto intercambios regulares entre representantes políticos, militares y burocráticos, y esfuerzos conjuntos en diversos ámbitos civiles y militares, incluida la producción en el campo de la defensa, además de los envíos de armas de China a los otros Estados. El fomento de esta relación ha sido apoyado firmemente por quienes en Paquistán pertenecen a las escuelas de pensamiento «independientes» y «musulmanas» sobre política exterior, que deseaban un «eje Teherán-Islamabad-Pekín»; mientras, en Teherán se afirmaba que la «naturaleza peculiar del mundo contemporáneo» requería «una cooperación estrecha y constante» entre Irán, China, Paquistán y Kazajstán. A mediados de los años noventa, había comenzado ya a existir algo así como una alianza *de facto* entre los tres países, enraizada en la oposición a Occidente, las inquietudes sobre la India en materia de seguridad y el deseo de contrarrestar la influencia turca y rusa en Asia Central.[43]

¿Es probable que estos tres Estados se conviertan en el núcleo de un agrupamiento más amplio que incluya a otros países musulmanes y asiáticos? Una «alianza confuciano-islámica» informal, afirma Graham Fuller, «se podría materializar, no porque Mahoma y Confucio sean antioccidentales, sino porque estas culturas ofrecen un vehículo para la expresión de agravios de los que en parte se culpa a Occidente, un Occidente cuyo dominio político, militar, económico y cultural duele cada vez más en un mundo donde los Estados creen "que no tienen que aguantar a nadie"». El

llamamiento más apasionado a tal cooperación vino de Gadafi, que en marzo de 1994 declaró:

> El nuevo orden mundial significa que los judíos y cristianos controlan a los musulmanes y, si pueden, después dominarán el confucianismo y otras religiones de la India, China y Japón...
>
> Lo que los cristianos y judíos están diciendo ahora es: estábamos decididos a aplastar el comunismo, y Occidente aplastará ahora el islam y el confucianismo.
>
> Ahora bien, nosotros esperamos ver una confrontación entre China, que encabeza el bando confuciano, y los Estados Unidos, que encabezan el bando cruzado cristiano. No tenemos justificaciones sino para estar predispuestos contra los cruzados. Estamos con el confucianismo y, aliándonos con él, y luchando junto a él en un solo frente internacional, eliminaremos a nuestro adversario común.
>
> Así, nosotros como musulmanes apoyaremos a China en su lucha contra nuestro enemigo común...
>
> Deseamos la victoria de China...[44]

Sin embargo, el entusiasmo ante una estrecha alianza antioccidental de Estados confucianistas e islámicos ha sido bastante silenciado por parte china, y el presidente Kiang Zeming declaró en 1995 que China no establecería una alianza con ningún otro país. Esta postura reflejaba, presumiblemente, la clásica opinión china de que, como el reino medio, la potencia central, China no necesitaba aliados formales, y de que a otros países les parecería ventajoso para sus intereses el cooperar con China. Los conflictos de China con Occidente, por otro lado, permiten suponer que valorará la asociación con otros Estados antioccidentales, de los cuales el islam ofrece el número mayor y más influyente. Además, las crecientes necesidades que China tiene de petróleo es probable que le impulsen a estrechar sus relaciones con Irán, Irak y Arabia Saudí, así como con Kazajstán y Azerbaiyán. Un eje así, cimentado sobre el canje de armas por petróleo, decía en 1994 un experto en energía, «ya no tendrá que recibir órdenes de Londres, París o Washington».[45]

Las relaciones de otras civilizaciones y sus Estados núcleo con Occidente y sus rivales variarán mucho. Las civilizaciones del sur, Latinoamérica y África, carecen de Estados centrales, han sido dependientes de Occidente y son relativamente débiles militar y económicamente (aunque esto está cambiando rápidamente en el caso de Latinoamérica). En sus relaciones con Occidente, probablemente se moverán en direcciones opuestas. Latinoamérica está culturalmente cercana a Occidente. Durante los años ochenta y noventa, sus sistemas políticos y económicos llegaron a parecerse cada vez más a los occidentales. Los dos Estados latinoamericanos que una vez intentaron hacerse con armas nucleares abandonaron tales intentos. Los latinoamericanos, con los niveles más bajos de esfuerzo militar global entre todas las civilizaciones, pueden tomar a mal la dominación militar de los Estados Unidos, pero no muestran ninguna intención de cuestionarla. El rápido ascenso del protestantismo en muchas sociedades latinoamericanas está haciéndolas más semejantes a las sociedades mixtas católico-protestantes de Occidente y al mismo tiempo extiende sus vínculos religiosos latinoamericanos-occidentales más allá de los que pasan por Roma. Por el contrario, el influjo en los Estados Unidos de mexicanos,

centroamericanos y caribeños, y la consiguiente huella hispana en la sociedad estadounidense también promueve la convergencia cultural. Las principales cuestiones conflictivas entre Latinoamérica y Occidente, que en la práctica significa los Estados Unidos, son la inmigración, las drogas, y el terrorismo relacionado con ellas, y la integración económica (es decir, la admisión de los Estados latinoamericanos en el NAFTA frente a la ampliación de agrupamientos latinoamericanos tales como Mercosur y el Pacto Andino). Como indican los problemas que surgieron con respecto al ingreso de México en el NAFTA, el matrimonio de las civilizaciones latinoamericana y occidental no será fácil, probablemente tomará forma lentamente a lo largo de gran parte del siglo XXI, y puede que nunca se consume. Sin embargo, las diferencias entre Occidente y Latinoamérica siguen siendo pequeñas en comparación con las existentes entre Occidente y otras civilizaciones.

Las relaciones de Occidente con África deberían de suponer niveles sólo ligeramente mayores de conflicto, principalmente porque África es muy débil. Sin embargo, existen algunos problemas importantes. Sudáfrica, a diferencia de Brasil y Argentina, no abandonó su programa para producir armas nucleares; destruyó las que ya había construido. Dichas armas fueron fabricadas por un gobierno blanco para refrenar ataques extranjeros contra el *apartheid*, pero dicho gobierno no quiso legarlas a un gobierno negro que pudiera usarlas con otros fines. Sin embargo, la capacidad para construir armas nucleares no se puede destruir y es posible que un gobierno *postapartheid* pueda crear un nuevo arsenal nuclear para asegurar su papel como Estado central de África y para disuadir a Occidente de intervenir en ese continente. Los derechos humanos, la inmigración, las cuestiones económicas y el terrorismo están también entre los temas pendientes entre África y Occidente. Pese a los esfuerzos de Francia por mantener estrechos vínculos con sus antiguas colonias, en África parece estar en marcha un proceso de desoccidentalización a largo plazo: el interés e influencia de las potencias occidentales va disminuyendo, la cultura autóctona se reafirma, y, con el tiempo, Sudáfrica va subordinando los elementos afrikaner-ingleses de su cultura a los africanos. Mientras que Latinoamérica se va haciendo más occidental, África lo es cada vez menos. Sin embargo, ambas siguen siendo, en formas distintas, dependientes de Occidente e incapaces, salvo en las votaciones de la ONU, de afectar decisivamente al equilibrio entre Occidente y sus rivales.

Está claro que éste no es el caso de las tres civilizaciones «oscilantes». Sus Estados centrales son actores principales en los asuntos mundiales y es probable que tengan relaciones mixtas, ambivalentes y fluctuantes con Occidente y sus rivales. Además tendrán relaciones variables entre sí. Japón, como hemos dicho, con el tiempo y con gran angustia e introspección es probable que se aleje de los Estados Unidos y se dirija hacia China. Como otras alianzas entre miembros de distintas civilizaciones durante la guerra fría, los vínculos en materia de seguridad de Japón con los Estados Unidos se debilitarán, aunque probablemente nunca se renunciará a ellos formalmente. Sus relaciones con Rusia seguirán siendo difíciles mientras Rusia se niegue a llegar a un compromiso sobre las islas Kuriles que ocupó en 1945. El momento en que esta cuestión se podría haber resuelto, al final de la guerra fría, pasó rápidamente con el ascenso del nacionalismo ruso, y no hay razón para que los

Estados Unidos respalden la reclamación japonesa en el futuro como lo ha hecho en el pasado.

En las últimas décadas de la guerra fría, China jugó eficazmente la «baza china» contra la Unión Soviética y los Estados Unidos. En el mundo de posguerra fría, Rusia tiene una «baza rusa» que jugar. Rusia y China unidas decantarían decisivamente el equilibrio euroasiático contra Occidente y despertarían todas las inquietudes existentes acerca de la relación chino-soviética en los años cincuenta. Una Rusia que trabaje estrechamente con Occidente proporcionaría un contrapeso adicional a la conexión confuciano-islámica en cuestiones de ámbito planetario y reavivaría en China los temores de la guerra fría acerca de una invasión desde el norte. Sin embargo, también Rusia tiene problemas con estas dos civilizaciones vecinas. Con respecto a Occidente, tienden a ser más a corto plazo; consecuencia del final de la guerra fría y de una doble necesidad, de redefinición del equilibrio entre Rusia y Occidente, y de acuerdo por ambas partes sobre su igualdad básica y sus respectivas esferas de influencia. En la práctica, esto significaría:

1. la aceptación rusa de la ampliación de la Unión Europea y de la OTAN para incluir a los Estados cristianos occidentales de Europa Central y Oriental, y el compromiso occidental de no extender la OTAN más allá, a menos que Ucrania se divida en dos países;
2. un tratado de asociación entre Rusia y la OTAN en el que se comprometan a no agredirse, a mantener consultas periódicas sobre cuestiones de seguridad, a realizar esfuerzos de cooperación para evitar la competencia armamentística, y a negociar acuerdos de limitación de armamentos apropiados a sus necesidades en materia de seguridad de posguerra fría;
3. el reconocimiento occidental de Rusia como principal responsable del mantenimiento de la seguridad entre los países ortodoxos y en zonas donde predomina la ortodoxia;
4. el reconocimiento occidental de los problemas de seguridad, reales y potenciales, que afronta Rusia debidos a los pueblos musulmanes situados al sur, y la aceptación de Occidente a revisar el tratado sobre fuerzas convencionales en Europa (CFE) y a estar favorablemente dispuesto ante otros pasos que Rusia tuviera que dar eventualmente para hacer frente a tales amenazas;
5. el acuerdo mutuo entre Rusia y Occidente de cooperar como iguales a la hora de tratar cuestiones que, como la de Bosnia, afectan tanto a intereses occidentales como ortodoxos.

Si se produce un arreglo que siga estas líneas u otras parecidas, es probable que ni Rusia ni Occidente supongan ninguna amenaza para la seguridad del otro a largo plazo. Europa y Rusia son sociedades demográficamente maduras, con bajos índices de natalidad y poblaciones envejecidas; tales sociedades no tienen el vigor juvenil para ser expansionistas y tomar una orientación ofensiva.

En el período inmediatamente posterior a la guerra fría, las relaciones ruso-chinas se hicieron significativamente más cooperativas. Se resolvieron las disputas

fronterizas, se redujeron las fuerzas militares a ambos lados de la frontera; el comercio aumentó; dejaron de apuntarse uno al otro con misiles nucleares; y sus ministros de Asuntos Exteriores examinaron sus intereses comunes en combatir el islam fundamentalista. Lo más importante es que Rusia encontró en China un cliente impaciente e importante de material y tecnología militar, incluidos tanques, aviones de combate, bombarderos de largo alcance y misiles tierra-aire.[46] Desde el punto de vista ruso, este caldeamiento de las relaciones representaba a la vez una decisión consciente de trabajar con China como su «socio» asiático, dada la frialdad estancada de sus relaciones con Japón, y una reacción ante sus conflictos con Occidente sobre la ampliación de la OTAN, la reforma económica, el control de armamento, la asistencia económica y el ingreso en instituciones internacionales occidentales. Por su parte, China era capaz de demostrar a Occidente que no estaba sola en el mundo y podía adquirir el potencial militar necesario para llevar a la práctica su estrategia regional de proyección de poder. Para ambos países, una conexión ruso-china es, como la conexión confuciano-islámica, un medio de contrarrestar el poder y el universalismo occidentales.

Que esta conexión sobreviva a la larga, o no, en buena parte depende, en primer lugar, de la medida en que las relaciones rusas con Occidente se estabilicen sobre una base satisfactoria para ambas partes y, en segundo lugar, de la medida en que el ascenso de China a la hegemonía en el este asiático amenace los intereses rusos, económica, demográfica y militarmente. El dinamismo económico de China se ha desbordado en Siberia, y hombres de negocios chinos, junto con coreanos y japoneses, están explorando y explotando las oportunidades allí encontradas. Los rusos de Siberia ven su futuro económico cada vez más conectado con el este de Asia, y menos con la Rusia europea. Más amenazadora para Rusia es la inmigración china a Siberia: se dice que los inmigrantes chinos ilegales alcanzaron allí en 1995 una cifra de entre 3 y 5 millones, mientras que la población rusa de Siberia oriental es de unos 7 millones. «Los chinos», advertía el ministro ruso de Defensa, Pavel Grachev, «están haciendo una conquista pacífica del Lejano Oriente ruso». El máximo responsable de inmigración de Rusia se hizo eco de sus palabras, diciendo: «Debemos resistir al expansionismo chino».[47] Además, las florecientes relaciones económicas de China con las antiguas repúblicas soviéticas de Asia Central pueden deteriorar las relaciones con Rusia. La expansión china también se podría convertir en militar si China decidiera que debía intentar reclamar Mongolia, país que los rusos separaron de China tras la primera guerra mundial y que durante décadas fue un satélite soviético. En cualquier momento, las «hordas amarillas» que han obsesionado la imaginación rusa desde las invasiones mongolas pueden hacerse de nuevo realidad.

Las relaciones de Rusia con el islam están configuradas por el legado histórico de siglos de expansión mediante la guerra contra los turcos, los pueblos del Cáucaso norte y los emiratos de Asia Central. Rusia colabora ahora con sus aliados ortodoxos Serbia y Grecia para contrarrestar la influencia turca en los Balcanes, y con su aliado ortodoxo Armenia para restringir dicha influencia en Transcaucasia. Ha intentado activamente mantener su influencia política, económica y militar en las repúblicas centroasiáticas, las ha incorporado a la Comunidad de Estados Independientes, y tiene destacadas fuerzas militares en todas ellas. Para los intereses rusos son fundamentales

el petróleo y las reservas de gas del mar Caspio y las rutas por las que estos recursos llegarán a Occidente y al este de Asia. Rusia también ha estado librando una guerra en el Cáucaso norte contra los musulmanes de Chechenia y una segunda guerra en Tadzjikistán apoyando al gobierno contra una sublevación en la que toman parte fundamentalistas islámicos. Estas inquietudes en materia de seguridad brindan un incentivo más a la cooperación con China en contener la «amenaza islámica» en Asia Central, y son también un motivo importante de acercamiento ruso a Irán. Rusia ha vendido a Irán submarinos, ultramodernos aviones de combate, caza-bombarderos, misiles tierra-aire y material bélico electrónico y de reconocimiento. Además, Rusia aceptó construir reactores nucleares de agua ligera en Irán y proporcionar a este país equipo para enriquecer uranio. A cambio, Rusia espera, de forma totalmente explícita, que Irán restrinja la difusión del fundamentalismo en Asia Central y, de forma implícita, que coopere en contrarrestar la difusión de la influencia turca allí y en el Cáucaso. Durante las décadas venideras, las relaciones de Rusia con el islam estarán configuradas de forma decisiva por las amenazas que los rusos ven en las poblaciones musulmanas, en rápido crecimiento, asentadas en su periferia sur.

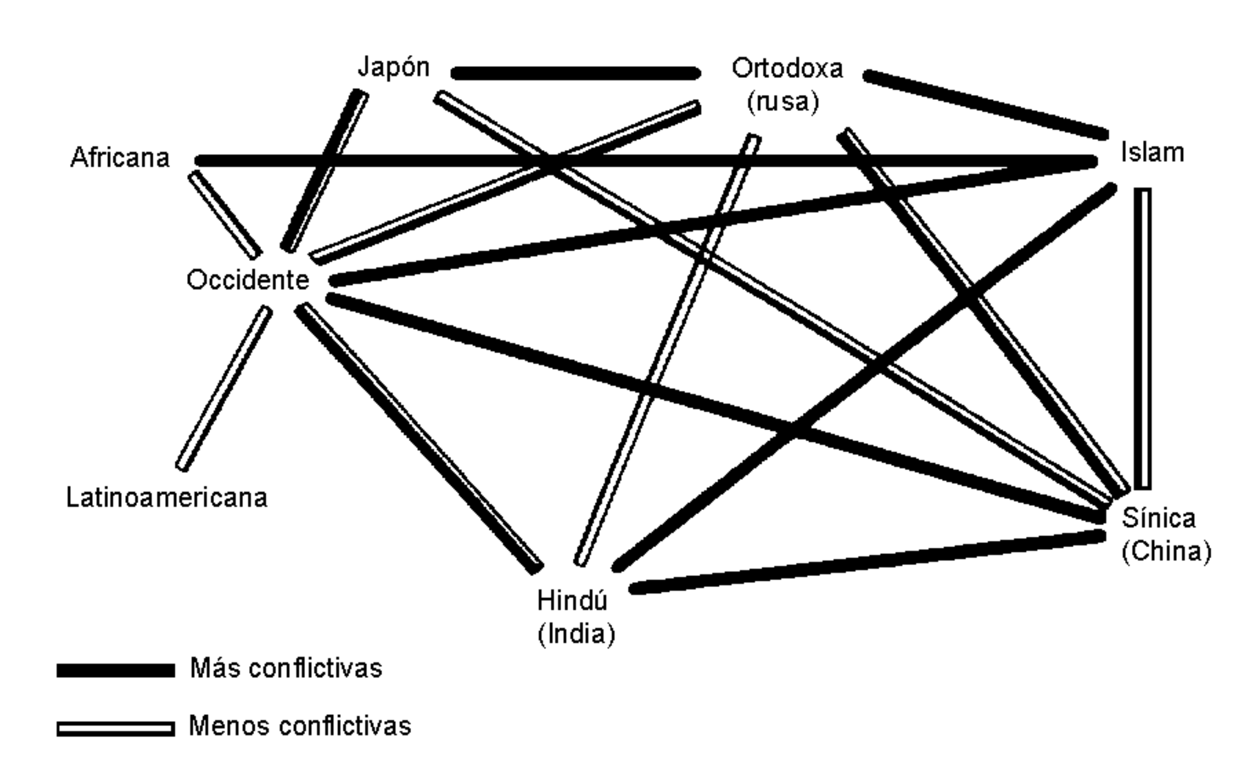
Durante la guerra fría, la India, el tercer Estado núcleo «oscilante», fue aliado de la Unión Soviética y libró una guerra con China y varias con Paquistán. Sus relaciones con Occidente, particularmente con los Estados Unidos, eran distantes, cuando no agrias. En el mundo posterior a la guerra fría, es probable que las relaciones de la India con Paquistán sigan siendo muy conflictivas a propósito de Cachemira, las armas nucleares y el equilibrio militar global en el subcontinente. En la medida en que Paquistán sea capaz de obtener apoyo de otros países musulmanes, las relaciones de la India con el islam serán en general difíciles. Para impedir esto, es probable que la India haga esfuerzos especiales, como en el pasado, para persuadir a países musulmanes concretos de que se distancien de Paquistán. Con el fin de la guerra fría, los esfuerzos de China por entablar relaciones más amistosas con sus vecinos se extendieron a la India, y las tensiones entre los dos disminuyeron. Sin embargo, es improbable que esta tendencia se prolongue por mucho tiempo. China se ha implicado activamente en la política sudasiática y presumiblemente continuará haciéndolo: mantendrá una estrecha relación con Paquistán, fortalecerá el potencial militar nuclear y convencional de este país y se mostrará amistosa con Birmania brindándole asistencia económica, inversión y ayuda militar, y al mismo tiempo es posible que construya allí instalaciones navales. El poder chino se está expandiendo en este momento; el poder de la India podría crecer sustancialmente a principios del siglo XXI. El conflicto parece muy probable. «La subyacente rivalidad entre los dos gigantes asiáticos por el poder, y las imágenes que tienen de sí mismos como grandes potencias naturales y centros de civilización y cultura», ha dicho un analista, «continuarán impulsándolos a apoyar a países y causas diferentes. India se esforzará por aparecer, no sólo como centro independiente de poder en este mundo de múltiples polos, sino como contrapeso al poder y la influencia chinos.»[48]

Enfrentada al menos a una alianza chino-paquistaní, si no a una conexión confucianista-islámica más amplia, está claro que a la India le interesará mantener su estrecha relación con Rusia y seguir siendo un importante comprador de material militar ruso. A mediados de los años noventa, compraba a Rusia casi todos los tipos

principales de armas, incluido un portaaviones y tecnología de cohetes criogénicos, lo que provocó sanciones de los EE.UU. Además de la proliferación de armas, otras cuestiones pendientes entre la India y los Estados Unidos eran los derechos humanos, Cachemira y la liberalización económica. Con el tiempo, sin embargo, es probable que el enfriamiento de las relaciones entre los EE.UU. y Paquistán, y sus intereses comunes en contener a China, acerquen más a la India y los Estados Unidos. La expansión del poder indio en el sur de Asia no puede perjudicar los intereses estadounidenses y sí puede serles de utilidad.

Las relaciones entre las civilizaciones y sus Estados núcleo son complicadas, a menudo ambivalentes, y suelen cambiar. Por lo general, la mayoría de los países de una civilización cualquiera seguirán la guía del Estado central a la hora de moldear sus relaciones con países de otra civilización. Pero éste no será siempre el caso, y, obviamente, todos los países de una civilización no tienen las mismas relaciones con todos los países de una segunda civilización. Los intereses comunes, habitualmente un enemigo común perteneciente a una tercera civilización, pueden generar la cooperación entre países de civilizaciones diferentes. Obviamente, los conflictos pueden producirse dentro de las civilizaciones, particularmente en el islam. Además, las relaciones entre grupos situados a lo largo de líneas divisorias pueden diferir de forma significativa de las relaciones entre los Estados centrales de esas mismas civilizaciones. Sin embargo, las tendencias globales son evidentes, por lo que se pueden hacer generalizaciones plausibles acerca de lo que parecen ser los alineamientos y antagonismos que van surgiendo entre civilizaciones y Estados centrales. Éstos se sintetizan en la figura 9.1. La bipolaridad relativamente simple de la guerra fría está dando paso a las relaciones mucho más complejas de un mundo multipolar y multicivilizacional.

FIGURA 9.1. La política global de las civilizaciones: alineamientos emergentes.



Capítulo 10

DE LAS GUERRAS DE TRANSICIÓN A LAS GUERRAS DE LÍNEA DE FRACTURA

GUERRAS DE TRANSICIÓN: AFGANISTÁN Y EL GOLFO

La première guerre civilisationnelle, así calificó a la guerra del Golfo, mientras se estaba librando, el distinguido estudioso marroquí Mahdi El-mandira.[1] En realidad era la segunda. La primera fue la guerra soviético-afgana de 1979-1989. Ambas guerras comenzaron como simples invasiones de un país por otro, pero se transformaron y en gran parte se redefinieron como guerras de civilizaciones. En efecto, eran guerras de transición a una era dominada por el conflicto étnico y las guerras de línea de fractura entre grupos de diferentes civilizaciones.

La guerra afgana comenzó como un esfuerzo por parte de la Unión Soviética por sostener un régimen satélite. Se convirtió en una guerra de la guerra fría cuando los Estados Unidos reaccionaron enérgicamente y organizaron, financiaron y equiparon a los insurgentes afganos que resistían a las fuerzas soviéticas. Para los estadounidenses, la derrota soviética supuso la justificación de la doctrina de Reagan de promover la resistencia armada a los regímenes comunistas y una alentadora humillación de los soviéticos comparable a la que los Estados Unidos habían sufrido en Vietnam. Fue además una derrota cuyas ramificaciones se extendieron por toda la sociedad soviética y el *establishment* político, contribuyendo de forma importante a la desintegración del imperio soviético. Para los estadounidenses y los occidentales en general, Afganistán fue la victoria decisiva y final, el Waterloo de la guerra fría.

Sin embargo, para quienes combatían a los soviéticos, la guerra afgana fue algo más. Fue «la primera resistencia con éxito a una potencia extranjera», decía un estudioso occidental,[2] «que no se basaba en principios nacionalistas o socialistas», sino más bien en principios islámicos, que fue librada como una *yihad* y que dio un tremendo impulso a la confianza y poder islámicos. Su repercusión en el mundo islámico fue, en efecto, semejante a la que la derrota rusa en 1905 a manos de los japoneses tuvo en el mundo oriental. Lo que Occidente ve como una victoria para el mundo libre, los musulmanes lo ven como una victoria para el islam.

Los dólares y los misiles estadounidenses fueron indispensables para la derrota de los soviéticos. Sin embargo, también fue indispensable el esfuerzo colectivo del islam, en el cual una amplia variedad de gobiernos y grupos competían entre sí en el intento de derrotar a los soviéticos y conseguir una victoria que sirviera a sus intereses. El apoyo financiero musulmán para la guerra proceda principalmente de Arabia Saudí. Entre 1984 y 1986, los saudíes entregaron 525 millones de dólares a la resistencia; en 1989 acordaron proporcionar el 61 % de un total de 715 millones de dólares, o sea, 436 millones de dólares; el resto lo pusieron los Estados Unidos. En 1993 proporcionaron 193 millones de dólares al gobierno afgano. La cantidad total que

aportaron mientras duró la guerra igualó, por lo menos, los entre 3.000 y 3.300 millones de dólares gastados por los Estados Unidos, y probablemente los superó. Durante la contienda, unos 25.000 voluntarios de otros países islámicos, principalmente árabes, participaron en la guerra. Reclutados en su mayor parte en Jordania, estos voluntarios fueron entrenados por la dirección general de Inteligencia Inter-Servicio de Paquistán. Además, Paquistán proporcionó la indispensable base exterior para la resistencia, así como apoyo logístico y de otros tipos. Paquistán fue también quien gestionó y distribuyó el desembolso de dinero estadounidense, y con toda intención asignó el 75 % de estos fondos a los grupos islamistas más fundamentalistas; el 50 % del total fue a parar a la facción fundamentalista sunnita más extremista dirigida por Gulbuddin Hekmatyar. Aunque combatían a los soviéticos, los árabes que luchaban en esta guerra eran mayoritariamente antioccidentales y condenaban a los organismos de ayuda humanitaria occidentales como inmorales y subversores del islam. Al final, los soviéticos fueron derrotados por tres factores que no pudieron igualar o contrarrestar eficazmente: la tecnología estadounidense, el dinero saudí y la demografía y celo musulmanes.[3]

La guerra dejó tras de sí una coalición inestable de organizaciones islamistas resueltas a promover el islam contra todas las fuerzas no musulmanas. También dejó un legado de combatientes expertos y experimentados, campamentos, campos de entrenamiento e instalaciones logísticas, complejas redes de relaciones personales y organizativas extendidas por todo el mundo islámico, una importante cantidad de material militar, por ejemplo de 300 a 500 misiles Stinger cuya suerte se ignora, y, lo que era más importante, una sensación embriagadora de poder y confianza en sí mismos por lo que se había conseguido y un deseo impetuoso de avanzar hacia otras victorias. Las «credenciales de la *yihad*, religiosas y políticas», de los voluntarios afganos, decía un funcionario estadounidense en 1994, «son impecables. Han derrotado a una de las dos superpotencias del mundo y ahora están trabajando en la segunda».[4]

La guerra afgana se convirtió en una guerra de civilizaciones porque los musulmanes de todas partes la veían como tal y se unieron contra la Unión Soviética. La guerra del Golfo se convirtió en una guerra de civilizaciones porque Occidente intervino militarmente en un conflicto musulmán, los occidentales apoyaron mayoritariamente tal intervención, y los musulmanes de todo el mundo llegaron a ver dicha intervención como una guerra contra ellos y se unieron contra lo que consideraban un ejemplo más de imperialismo occidental.

Al principio, los gobiernos árabes y musulmanes estaban divididos sobre la guerra. Saddam Hussein quebrantó la inviolabilidad de las fronteras, y en agosto de 1990 la Liga Árabe votó por amplia mayoría (catorce a favor y dos en contra; cinco países se abstuvieron o no votaron) condenar su acción. Egipto y Siria acordaron aportar contingentes importantes de soldados a la coalición antiIrak organizada por los Estados Unidos, y Paquistán, Marruecos y Bangladesh también lo hicieron, en menor número. Turquía cerró el oleoducto que cruza su territorio desde Irak al Mediterráneo y permitió a la coalición usar sus bases aéreas. A cambio de estas medidas, Turquía reforzó su pretensión de conseguir entrar en Europa; Paquistán y Marruecos reafirmaron su estrecha relación con Arabia Saudí; Egipto consiguió que se le

cancelara su deuda; y Siria consiguió el Líbano. En cambio, los gobiernos de Irán, Jordania, Libia, Mauritania, Yemen, Sudán y Túnez, lo mismo que organizaciones como la OLP, Hamas y el FIS, pese al apoyo financiero que muchos habían recibido de Arabia Saudí, apoyaron a Irak y condenaron la intervención occidental. Otros gobiernos musulmanes, como el de Indonesia, adoptaron posturas de compromiso o intentaron evitar la toma de partido.

Aunque los gobiernos musulmanes estuvieron divididos al principio, la opinión de árabes y musulmanes fue desde el primer momento mayoritariamente antioccidental. El «mundo árabe», informaba un observador estadounidense tras visitar Yemen, Siria, Egipto, Jordania y Arabia Saudí tres semanas después de la invasión de Kuwait, «está... lleno de resentimiento contra los EE.UU., apenas puede contener su júbilo ante la perspectiva de un líder musulmán lo bastante valiente para desafiar a la mayor potencia de la tierra».[5] Millones de musulmanes desde Marruecos a China se solidarizaron con Saddam Hussein y «lo aclamaron como un héroe musulmán».[6] La paradoja de la democracia fue «la gran paradoja de este conflicto»: el apoyo a Saddam Hussein fue más «ferviente y generalizado» en aquellos países árabes donde la política era más abierta y la libertad de expresión estaba menos restringida.[7] En Marruecos, Paquistán, Jordania, Indonesia y otros países, manifestaciones masivas vituperaban a Occidente y a líderes políticos como el rey Hassan, Benazir Bhutto y Suharto, que eran vistos como lacayos de Occidente. La oposición a la coalición se hizo patente incluso en Siria, donde «un amplio abanico de ciudadanos se oponía a la presencia de fuerzas extranjeras en el Golfo», y Hafiz al-Assad tuvo que justificar su envío de tropas como algo necesario para equilibrar, y finalmente reemplazar, a las fuerzas aliadas. El 75 % de los 100 millones de musulmanes indios culpaban de la guerra a los Estados Unidos, y los 171 millones de musulmanes de Indonesia estaban «casi en su totalidad» contra la acción militar estadounidense en el Golfo. Los intelectuales árabes se alinearon de manera parecida y formularon intrincados análisis para pasar por alto la brutalidad de Saddam y denunciar la intervención occidental.[8]

En general, los árabes y otros musulmanes estaban de acuerdo en que Saddam Hussein podría ser un tirano sanguinario, pero, como sostuvo el pensamiento de Franklin Delano Roosevelt, «es nuestro tirano sanguinario». En su opinión, la invasión era un asunto de familia que se debía zanjar dentro de la familia, y quienes intervenían en nombre de una grandiosa teoría de justicia internacional lo hacían para proteger sus propios intereses egoístas y mantener la subordinación árabe a Occidente. Los intelectuales árabes, decía un estudio, «desprecian el régimen iraquí y deploran su brutalidad y autoritarismo, pero consideran que constituye un centro de resistencia al gran enemigo del mundo árabe, Occidente». «Definen el mundo árabe en oposición a Occidente.» «Lo que ha hecho Saddam está mal», decía un profesor universitario palestino, pero no podemos condenar a Irak por resistir a una intervención militar occidental.» Los musulmanes afincados en Occidente y en otros lugares condenaron la presencia de tropas no musulmanas en Arabia Saudí y la consiguiente «profanación» de los lugares santos musulmanes.[9] La opinión predominante, dicha en pocas palabras, era: Saddam hizo mal en invadir, Occidente hizo peor en intervenir, luego Saddam hace bien en combatir a Occidente, y nosotros hacemos bien en apoyarle.

Saddam Hussein, como los principales contendientes en otras guerras de línea de fractura, identificó su régimen anteriormente laico con la causa que podía tener mayor atractivo: el islam. Dada la distribución en forma de U de las identidades en el mundo musulmán, a Saddam apenas le quedaba otra alternativa que identificarse con el islam. Esta elección del islam por encima del nacionalismo árabe o de un vago antioccidentalismo del Tercer Mundo, decía un comentarista egipcio, «da testimonio del valor del islam como ideología política para movilizar apoyo».[10] Aunque Arabia Saudí es más estrictamente musulmana en sus prácticas e instituciones que los demás Estados musulmanes, salvo posiblemente Irán y Sudán, y aunque había financiado grupos islamistas por todo el mundo, ningún movimiento islamista de ningún país apoyó la coalición occidental contra Irak, y prácticamente todos condenaron la intervención occidental.

Así, para los musulmanes, la guerra se convirtió rápidamente en una guerra entre civilizaciones; en la que la inviolabilidad del islam estaba en juego. Grupos fundamentalistas de Egipto, Siria, Jordania, Paquistán, Malaisia, Afganistán, Sudán y de otros lugares la condenaron como una guerra contra «el islam y su civilización» por parte de una alianza de «cruzados y sionistas», y proclamaron su respaldo a Irak ante «la agresión militar y económica contra su pueblo». En el otoño de 1990, el decano de la Universidad Islámica de La Meca, Safar al-Hawali, declaraba en una grabación que se difundió ampliamente en Arabia Saudí, que la guerra «no es el mundo contra Irak. Es Occidente contra el Islam». En términos parecidos, el rey Hussein de Jordania afirmaba que era «una guerra contra todos los árabes y todos los musulmanes, y no contra Irak sólo». Además, como señala Fatima Mernissi, las frecuentes invocaciones retóricas de Dios hechas por el presidente Bush en nombre de los Estados Unidos reforzaban la impresión árabe de que era «una guerra religiosa», y las observaciones de Bush apestaban «a los ataques calculadores y mercenarios de las hordas preislámicas del siglo VII y las posteriores cruzadas cristianas». Los argumentos de que la guerra era una cruzada fruto de una conspiración occidental y sionista justificaban a su vez, e incluso exigían, la movilización de una *yihad* como respuesta.[11]

La definición musulmana de la guerra, Occidente contra el islam, facilitó la reducción o suspensión de los antagonismos dentro del mundo musulmán. La viejas diferencias entre los musulmanes menguaban en importancia comparadas con la diferencia decisiva entre el islam y Occidente. En el curso de la guerra, los gobiernos y grupos musulmanes se fueron distanciando continuamente de Occidente. Como su predecesora afgana, la guerra del Golfo unió a los musulmanes que anteriormente habían andado a la greña unos con otros: árabes laicistas, nacionalistas y fundamentalistas; el gobierno jordano y los palestinos; la OLP y Hamas; Irán e Irak; los partidos de oposición y los gobiernos en general. «Esos baasitas de Irak», como decía Safar Al-Hawali, «son nuestros enemigos durante unas pocas horas, pero Roma es nuestro enemigo hasta el día del juicio.»[12] La guerra puso también en marcha el proceso de reconciliación entre Irak e Irán. Los líderes religiosos chiítas de Irán condenaron la intervención occidental y llamaron a una *yihad* contra Occidente. El gobierno iraní se distanció de las medidas dirigidas contra su antiguo enemigo, y a la guerra siguió un mejoramiento gradual de las relaciones entre los dos regímenes.

Además, un enemigo externo reduce el conflicto dentro de un país. En enero de 1991, por ejemplo, se informaba de que Paquistán estaba «inmerso en una polémica antioccidental» que reconcilió al país, al menos por un tiempo breve. «Paquistán nunca ha estado tan unido. En la provincia sureña de Sind, donde los sindhis nativos y los inmigrantes de la India se han estado matando unos a otros durante cinco años, gente de ambos bandos se manifiesta contra los estadounidenses codo con codo. En la regiones tribales ultraconservadoras de la frontera noroeste, hasta las mujeres están fuera en las calles protestando, a menudo en lugares donde la gente nunca se ha reunido para nada salvo las oraciones del viernes.»[13]

A medida que la opinión pública se iba haciendo más inflexible contra la guerra, los gobiernos que inicialmente se habían asociado con la coalición se echaron atrás, se dividieron o elaboraron complejas justificaciones para sus actuaciones. Los gobiernos que aportaron tropas sostenían que éstas eran necesarias para equilibrar y al final reemplazar a las fuerzas occidentales en Arabia Saudí y que, en cualquier caso, se usarían únicamente con fines defensivos y para la protección de los lugares santos. En Turquía y Paquistán, altos jefes militares condenaban públicamente el alineamiento de sus gobiernos con la coalición. Los gobiernos egipcio y sirio, que aportaron la mayoría de las tropas, tenían control suficiente de sus sociedades para poder suprimir e ignorar la presión antioccidental. Los gobiernos de países musulmanes algo más abiertos se vieron inducidos a separarse de Occidente y a adoptar posturas cada vez más antioccidentales. En el Magreb, «la explosión de apoyo a Irak» fue «una de las mayores sorpresas de la guerra». La opinión pública tunecina era intensamente antioccidental, y el presidente Ben Ali se apresuró a condenar la intervención occidental. El gobierno de Marruecos al principio aportó 1.500 soldados a la coalición, pero después, cuando se movilizaron grupos antioccidentales, también apoyó una huelga general en favor de Irak. En Argelia, una manifestación proiraquí de 400.000 personas movió al presidente Bendjedid, que inicialmente se inclinaba hacia Occidente, a cambiar su postura, condenar a Occidente y declarar que «Argelia estará al lado de su hermano Irak».[14] En agosto de 1990, los tres gobiernos magrebíes habían votado en la Liga Árabe a favor de condenar a Irak. En otoño, reaccionando ante los intensos sentimientos de su pueblo, votaron a favor de una moción para que se condenara la intervención estadounidense, moción que fue desestimada por un estrecho margen, diez votos contra once.

El esfuerzo militar occidental tampoco contó con mucho apoyo de las personas de civilizaciones que no eran ni islámicas ni occidentales. En enero de 1991, el 53 % de los japoneses manifestaban en una encuesta que eran contrarios a la guerra, mientras que el 25 % la apoyaba. Los hindúes andaban igualmente divididos a la hora de culpar de la guerra a Saddam Hussein y a George Bush; una guerra que, advertía *The Times of India*, podía conducir a «una confrontación mucho más generalizada entre un mundo judeo-cristiano fuerte y arrogante y un mundo musulmán débil inflamado de celo religioso». Así, la guerra del Golfo empezó como una guerra entre Irak y Kuwait, pasó después a ser una guerra entre Irak y Occidente, después entre el islam y Occidente y, al final, fue considerada por muchos no occidentales como una guerra de Oriente contra Occidente, «una guerra del hombre blanco, un nuevo estallido de imperialismo anticuado».[15]

Aparte de los kuwaitíes, ningún otro pueblo islámico fue entusiasta de la guerra, y la mayoría se opuso de forma contundente a la intervención occidental. Cuando la guerra terminó, los desfiles de la victoria celebrados en Londres y Nueva York no se repitieron en ningún otro lugar. La «conclusión de la guerra», dijo Sohail H. Hashmi, «no brindaba razones para el regocijo» entre los árabes. Al contrario, el ambiente predominante era de intensa decepción, consternación, humillación y resentimiento. Una vez más, Occidente había ganado. Una vez más, el último Saladino que había suscitado las esperanzas árabes había caído derrotado ante el impresionante poder occidental que se había entrometido a la fuerza en la comunidad del islam. «¿Qué les podría haber ocurrido a los árabes», preguntaba Fatima Mernissi, «peor que lo que la guerra produjo: Occidente entero con toda su tecnología arrojándonos bombas? Fue el horror definitivo.»[16]

Tras la guerra, la opinión árabe fuera de Kuwait se fue haciendo cada vez más crítica respecto a la presencia militar de los EE.UU. en el Golfo. La liberación de Kuwait eliminó cualquier base lógica para oponerse a Saddam Hussein y dejó pocas razones sólidas para una presencia militar continuada de los estadounidenses en el Golfo. De ahí que, incluso en países como Egipto, la opinión pública se hiciera cada vez más favorable a Irak. Los gobiernos árabes que se habían unido a la coalición cambiaron de postura.[17] Egipto y Siria, lo mismo que los demás, se opusieron al establecimiento de una zona prohibida a los aviones en el sur de Irak en agosto de 1992. Los gobiernos árabes más Turquía también se opusieron a los ataques aéreos contra Irak en enero de 1993. Si el poderío aéreo occidental se podía usar en respuesta a los ataques contra kurdos y chiítas musulmanes por parte de musulmanes sunnitas, ¿por qué no se usaba también para responder a los ataques contra los musulmanes bosnios por parte de los serbios ortodoxos? En junio de 1993, cuando el presidente Clinton ordenó un bombardeo de Bagdad en represalia por el intento iraquí de asesinar al ex presidente Bush, la reacción internacional siguió estrictamente los cauces de las civilizaciones. Israel y los gobiernos europeos occidentales apoyaron enérgicamente el ataque; Rusia lo aceptó como un acto de defensa propia «justificada»; China expresó «una profunda inquietud»; Arabia Saudí y los emiratos del Golfo no dijeron nada; otros gobiernos musulmanes, entre ellos el de Egipto, lo condenaron como otro ejemplo de los criterios dobles occidentales, e Irán lo denominó «agresión flagrante» impulsada por el «neoexpansionismo y egotismo» norteamericano.[18] La pregunta siguiente se planteó reiteradamente: ¿por qué los Estados Unidos y la «comunidad internacional» (que es Occidente) no reaccionan de manera parecida ante la escandalosa conducta de Israel y sus violaciones de las resoluciones de la ONU?

La guerra del Golfo fue la primera guerra de recursos intercivilizatoria de la posguerra fría. Lo que estaba en juego era si el grueso de las mayores reservas petrolíferas del mundo sería controlado por los gobiernos de Arabia Saudí y de los emiratos, dependientes del poderío militar occidental para su seguridad, o por regímenes antioccidentales independientes, que podrían y estarían dispuestos a usar el arma del petróleo contra Occidente. Occidente no consiguió derrocar a Saddam Hussein, pero se anotó en cierto modo una victoria al poner de manifiesto la dependencia respecto a Occidente de los Estados del Golfo en materia de seguridad y al conseguir una mayor presencia militar en el Golfo en tiempo de paz. Antes de la

guerra, Irán, Irak, el Consejo de Cooperación del Golfo y los Estados Unidos pugnaban para asegurar su influencia sobre el Golfo. Tras la guerra, el Golfo Pérsico era un lago estadounidense.

CARACTERÍSTICAS DE LAS GUERRAS DE LÍNEA DE FRACTURA

Las guerras entre clanes, tribus, grupos étnicos, comunidades religiosas y naciones han predominado en todas las épocas y en todas las civilizaciones, porque están enraizadas en las identidades de las personas. Estos conflictos tienden a ser particularistas, por cuanto no afectan a cuestiones ideológicas o políticas más amplias de interés directo para los no contendientes, aunque pueden provocar inquietudes humanitarias en grupos exteriores. También tienden a ser crueles y sangrientas, pues están en juego los temas fundamentales de la identidad. Además, tienden a ser largas; pueden ser interrumpidas por treguas o acuerdos, pero éstos son propensos a romperse, y el conflicto continúa. Por otro lado, una victoria militar decisiva de uno de los bandos en una guerra civil de identidad incrementa la probabilidad de genocidio.[19]

Los conflictos de línea de fractura son conflictos colectivos entre Estados o grupos de diferentes civilizaciones. Las guerras de línea de fractura son conflictos que han devenido violentos. Tales guerras pueden darse entre Estados, entre grupos no gubernamentales y entre Estados y grupos no gubernamentales. Los conflictos de línea de fractura dentro de los Estados pueden afectar a grupos predominantemente situados en zonas geográficamente distintas, en cuyo caso el grupo que no controla el gobierno normalmente lucha por la independencia y tal vez (o tal vez no) está dispuesto a conformarse con algo menos. Los conflictos de línea de fractura dentro de un Estado también pueden afectar a grupos geográficamente entremezclados, en cuyo caso las relaciones siempre tensas estallan de forma violenta de vez en cuando, como ocurre con los hinduistas y musulmanes en la India y los musulmanes y los chinos en Malaisia; o puede darse una lucha en gran escala, particularmente cuando se están determinando nuevos Estados y sus fronteras, lucha que puede acabar en intentos, a menudo brutales, de separar a unos pueblos de otros por la fuerza.

Los conflictos de línea de fractura son a menudo luchas por el control sobre las personas. Más frecuentemente, el problema es el control de un territorio. El objetivo de al menos uno de los bandos es conquistar el territorio y liberarlo de otra gente expulsándola, matándola o haciendo ambas cosas, esto es, mediante una «limpieza étnica». Estos conflictos tienden a ser violentos y repugnantes, y en ellos ambos bandos se dedican a perpetrar masacres, actos terroristas, violaciones y torturas. El territorio en disputa a menudo se convierte para uno o ambos bandos en un símbolo muy denso de su historia e identidad, tierra sagrada sobre la que tienen un derecho inviolable: la Cisjordania ocupada, Cachemira, Nagorno-Karabaj, el valle del Drina, Kosovo.

Las guerras de línea de fractura tienen en común algunas, no todas, de las características de las guerras colectivas en general. Son conflictos prolongados. Cuando se producen dentro de los Estados duran una media de seis veces más que las

guerras interestatales. Puesto que afectan a cuestiones fundamentales de poder e identidad de grupo, son difíciles de resolver mediante negociaciones y compromisos. Cuando se alcanzan acuerdos, a menudo no son suscritos por todas las facciones de cada bando, y habitualmente no duran mucho. Las guerras de línea de fractura son guerras intermitentes que pueden estallar con violencia imponente y después se reducen a un chisporroteo bélico de baja intensidad o a una hosca hostilidad, para más tarde volver a estallar otra vez. Los fuegos del odio y la identidad colectivos rara vez se extinguen totalmente, salvo con el genocidio. Debido a su carácter prolongado, las guerras de línea de fractura, como otras guerras colectivas, tienden a producir altas cifras de muertos y refugiados. Las estimaciones de ambas cosas han de ser manejadas con prudencia, pero las cifras normalmente aceptadas de muertes en las guerras de línea de fractura en curso a principios de los años noventa incluían: 50.000 en Filipinas, entre 50.000 y 100.000 en Sri Lanka, 20.000 en Cachemira, entre 500.000 y 1,5 millones en Sudán, 100.000 en Tadzjikistán, 50.000 en Croacia, entre 50.000 y 200.000 en Bosnia, entre 30.000 y 50.000 en Chechenia, 100.000 en el Tibet y 200.000 en Timor oriental.[20] Prácticamente todos estos conflictos generaron un número de refugiados mucho mayor.

Muchas de estas guerras contemporáneas son simplemente el último asalto de una historia prolongada de conflictos sangrientos, y la violencia de finales del siglo XX ha resistido a los intentos para acabar con ella definitivamente. La lucha en Sudán, por ejemplo, estalló en 1956, continuó hasta 1972, momento en que se alcanzó un acuerdo que otorgaba cierta autonomía al sur de Sudán, pero se reanudó otra vez en 1983. La rebelión tamil en Sri Lanka comenzó en 1983; las negociaciones de paz para acabar con ella se rompieron en 1991 y se retomaron en 1994, llegándose a un acuerdo de alto el fuego en enero de 1995. Sin embargo, cuatro meses después, los «tigres» insurgentes rompieron la tregua y se retiraron de las conversaciones de paz, y la guerra volvió a comenzar con violencia intensificada. La rebelión musulmana en Filipinas comenzó a principios de los años setenta y se hizo menos intensa en 1976 tras establecerse un acuerdo que otorgaba autonomía a algunas regiones de Mindanao. En 1993, sin embargo, se daba ya con frecuencia una violencia renovada y en una escala cada vez mayor, pues grupos insurgentes disidentes rechazaron los intentos de paz. Los líderes rusos y chechenos llegaron en julio de 1995 a un acuerdo de desmilitarización pensado para poner fin a la violencia que había empezado el mes de diciembre anterior. La guerra se suavizó por un tiempo, pero después se reavivó con los ataques chechenos contra líderes rusos o prorrusos, las represalias rusas, la incursión chechena en Daguestán en enero de 1996 y la ofensiva rusa a gran escala a principios de ese mismo año.

Aunque las guerras de línea de fractura tienen en común con otras guerras colectivas la duración prolongada, el alto grado de violencia y la ambivalencia ideológica, también difieren de ellas en dos cosas. En primer lugar, las guerras colectivas pueden darse entre grupos étnicos, religiosos, raciales o lingüísticos. Sin embargo, dado que la religión es la principal característica definitoria de las civilizaciones, las guerras de línea de fractura se producen casi siempre entre pueblos de religiones diferentes. Algunos analistas restan importancia a este factor. Indican, por ejemplo, la etnia y la lengua comunes, la pacífica convivencia del pasado y los

abundantes matrimonios mixtos de serbios y musulmanes en Bosnia, y rechazan el factor religioso haciendo referencias al «narcisismo de las pequeñas diferencias» de Freud.[21] Sin embargo, este juicio se enraíza en una miopía prolongada. Milenios de historia humana han demostrado que la religión no es una «pequeña diferencia», sino posiblemente la diferencia más profunda que puede existir entre la gente. La frecuencia, intensidad y violencia de las guerras de línea de fractura quedan enormemente intensificadas por las creencias en dioses diferentes.

En segundo lugar, otras guerras colectivas tienden a ser particularistas, y por tanto es relativamente improbable que se extiendan e impliquen a otros contendientes. Las guerras de línea de fractura, en cambio, son por definición entre grupos que forman parte de entidades culturales mayores. En el habitual conflicto colectivo, el grupo A está en lucha con el grupo B, y los grupos C, D y E no tienen ninguna razón para involucrarse, a menos que A o B ataquen directamente los intereses de C, D o E. Por el contrario, en una guerra de línea de fractura, el grupo A1 está en lucha con el grupo B1, y cada uno de ellos intentará extender la guerra y movilizar el apoyo de grupos emparentados de su civilización, A2, A3, A4, y B2, B3 y B4, y estos grupos se identificarán con su «pariente» en lucha. Los avances de los transportes y las comunicaciones en el mundo moderno han facilitado el establecimiento de estas conexiones y, por tanto, la «internacionalización» de los conflictos de línea de fractura. La emigración ha creado diásporas en terceras civilizaciones. Las comunicaciones hacen más fácil a las facciones en liza pedir ayuda, y a sus grupos afines o emparentados conocer inmediatamente la suerte de dichas facciones. Así, el empequeñecimiento general del mundo posibilita el que grupos emparentados proporcionen apoyo moral, diplomático, financiero y material a las facciones en liza —y dificulta el no hacerlo—. Se crean redes internacionales para brindar tal apoyo, y el apoyo a su vez sostiene a los contendientes y prolonga el conflicto. Este «síndrome de país emparentado o afín», según la expresión de H.D.S. Greenway, es una característica fundamental de las guerras de línea de fractura de finales del siglo XX.[22] Más en general, incluso las pequeñas dosis de violencia entre gente de diferentes civilizaciones tienen ramificaciones y consecuencias de las que carece la violencia dentro de las civilizaciones. Cuando pistoleros sunnitas mataron a dieciocho fieles chiítas en una mezquita de Karachi en febrero de 1995, también perturbaron la paz de la ciudad y crearon un problema a Paquistán. Cuando, exactamente un año antes, un colono judío mató a veintinueve musulmanes que rezaban en la Gruta de los Patriarcas, en Hebrón, perturbó el proceso de paz en Oriente Próximo y le creó un problema al mundo.

REPERCUSIÓN: LAS SANGRIENTAS FRONTERAS DEL ISLAM

Los conflictos colectivos y las guerras de línea de fractura forman parte de la historia; según una estimación, durante la guerra fría se produjeron unos treinta y dos conflictos étnicos, entre ellos guerras de línea de fractura entre árabes e israelíes, indios y paquistaníes, sudaneses musulmanes y cristianos, budistas y tamiles de Sri Lanka, y libaneses chiítas y maronitas. Las guerras por motivos de identidad

constituyeron aproximadamente la mitad de todas las guerras civiles durante los años cuarenta y cincuenta, pero aproximadamente las tres cuartas partes de las guerras civiles de las décadas siguientes, y la intensidad de las rebeliones que afectaban a grupos étnicos se triplicó entre principios de los años cincuenta y finales de los años ochenta.[23] Sin embargo, dada la exagerada rivalidad de las superpotencias, estos conflictos, con algunas excepciones notables, llamaron relativamente poco la atención y a menudo fueron vistos a través del prisma de la guerra fría. Cuando ésta tocó a su fin, los conflictos colectivos se hicieron más notables que antes, y puede decirse que también más frecuentes. De hecho, tuvo lugar algo muy parecido a un «incremento repentino» de los conflictos étnicos.[24]

Estos conflictos étnicos y guerras de línea de fractura no se han distribuido de manera uniforme entre las civilizaciones del mundo. Luchas importantes de línea de fractura se han producido entre serbios y croatas en la antigua Yugoslavia y entre budistas e hinduistas en Sri Lanka, mientras que conflictos menos violentos tuvieron lugar entre grupos no musulmanes en otros pocos lugares. Sin embargo, la inmensa mayoría de los conflictos de línea de fractura han tenido lugar a lo largo de la frontera que serpentea a través de Eurasia y África y que separa a los musulmanes de los no musulmanes. Mientras que, en el plano macro o global de la política mundial, el choque fundamental de civilizaciones se da entre Occidente y las demás, en el plano micro o local se da entre el islam y las demás.

Entre los pueblos musulmanes y no musulmanes de ámbito local están generalizados los antagonismos intensos y los conflictos violentos. En Bosnia, los musulmanes han librado una guerra sangrienta y desastrosa con los serbios ortodoxos y han mantenido otro enfrentamiento violento con los croatas católicos. En Kosovo, los musulmanes albaneses padecen amargamente el dominio serbio y mantienen su propio gobierno paralelo en la clandestinidad, y la probabilidad de que entre ambos grupos surja la violencia es alta. Los gobiernos albanés y griego están enfrentados por los derechos de sus respectivas minorías en el país vecino. Históricamente, turcos y griegos andan a la greña, y sus relaciones están dominadas por conflictos acerca de Chipre, de sus reivindicaciones contrapuestas de la soberanía en el Egeo, y sobre su poderío militar relativo. En Chipre, los turcos musulmanes y los griegos ortodoxos mantienen Estados colindantes hostiles. En el Cáucaso, Turquía y Armenia son enemigos históricos, y los azerbaiyanos y los armenios han estado en guerra por el control de Nagorno-Karabaj. En el Cáucaso norte, durante doscientos años, chechenos, ingush y otros pueblos musulmanes han luchado de forma intermitente por su independencia de Rusia, lucha sangrientamente reanudada por Rusia y Chechenia en 1994. También se han producido combates entre los ingush y los osetianos ortodoxos. En la cuenca del Volga, los tártaros musulmanes han combatido a los rusos en el pasado y actualmente han alcanzado un compromiso inestable con Rusia acerca de una soberanía limitada.

A lo largo del siglo XIX, de forma gradual, Rusia extendió por la fuerza su control sobre los pueblos musulmanes de Asia Central. Durante los años ochenta del siglo XX, afganos y rusos libraron una guerra importante, y, tras la retirada rusa, su continuación se prolonga en Tadzjikistán entre las fuerzas rusas que apoyan al gobierno existente y los insurgentes, en gran parte radicales islamistas. En Xinjiang, los uigures y otros

grupos musulmanes luchan contra la «sinificación» y están fomentando las relaciones con sus parientes étnicos y religiosos de las antiguas repúblicas soviéticas. En el subcontinente asiático, Paquistán y la India han librado tres guerras, una sublevación musulmana cuestiona el dominio indio en Cachemira, los inmigrantes musulmanes combaten a los pueblos tribales en Assam, y musulmanes e hinduistas provocan disturbios y violencia periódicos por toda la India, estallidos éstos estimulados por el ascenso de los movimientos fundamentalistas en ambas comunidades religiosas. En Bangladesh, los budistas se quejan de que los musulmanes, que constituyen la mayoría, los discriminan, mientras que en Birmania son los musulmanes quienes protestan por la discriminación a la que los somete la mayoría budista. En Malaisia e Indonesia, los musulmanes provocan disturbios periódicamente contra los chinos, protestando así por el modo en que éstos dominan la economía. En el sur de Tailandia, grupos musulmanes han estado implicados en una sublevación intermitente contra un gobierno budista, mientras que en el sur de Filipinas unos insurgentes musulmanes luchan por la independencia respecto a un país y un gobierno católicos. En Indonesia, por otro lado, los católicos de Timor oriental luchan contra la represión de un gobierno musulmán.

En Oriente Próximo, el conflicto entre árabes y judíos en Palestina se remonta al establecimiento del «hogar nacional» judío; se han producido cuatro guerras entre Israel y los Estados árabes, y los palestinos promovieron la *intifada* contra el dominio israelí. En Líbano, los cristianos maronitas han librado y perdido una batalla contra los chiítas y otros musulmanes. En Etiopía, los amharas ortodoxos han reprimido a lo largo de la historia a los grupos étnicos musulmanes y ahora se enfrentan a una sublevación de los oromos musulmanes. A lo largo y ancho de África se han producido varios conflictos entre los pueblos árabes y musulmanes del norte y pueblos negros animistas-cristianos del sur. La guerra cristiano-musulmana más sangrienta ha sido la de Sudán, que se ha prolongado durante décadas, produciendo cientos de miles de víctimas. La política nigeriana ha estado dominada por el conflicto entre los musulmanes fulani-hausa, del norte, y las tribus cristianas del sur, con frecuentes disturbios y golpes de Estado y una guerra importante. En Chad, Kenia y Tanzania, han tenido lugar luchas parecidas entre grupos musulmanes y cristianos.

En todos estos lugares, las relaciones entre los musulmanes y las personas de otras civilizaciones —católicos, protestantes, ortodoxos, hindúes, chinos, budistas, judíos— han sido por lo general antagónicas; la mayoría de dichas relaciones han sido violentas en algún momento del pasado; muchas han sido violentas en los años noventa. Donde quiera que miremos a lo largo del perímetro del islam, los musulmanes tienen problemas para vivir pacíficamente con sus vecinos. La pregunta nace de forma espontánea: esta tónica de conflicto a finales del siglo XX, entre grupos musulmanes y no musulmanes, ¿se observa igualmente en las relaciones entre grupos de otras civilizaciones? Ciertamente no. Los musulmanes constituyen aproximadamente un quinto de la población mundial, pero en los años noventa han estado más implicados que la gente de ninguna otra civilización en la violencia intergrupal. Las pruebas son aplastantes.

1. Los musulmanes participaron en veintiséis de los cincuenta conflictos etnopolíticos de 1993-1994 analizados en profundidad por Ted Robert Gurr (tabla 10.1). Veinte de dichos conflictos se dieron entre grupos de diferentes civilizaciones, y de ellos quince fueron entre musulmanes y no musulmanes. Dicho brevemente, hubo tres veces más conflictos internacionales con participación musulmana que conflictos entre civilizaciones no musulmanas. El número de conflictos dentro del islam también fue más alto que en cualquier otra civilización, incluidos los conflictos tribales en África. A diferencia del islam, Occidente se vio envuelto en sólo dos conflictos dentro de su civilización y dos entre civilizaciones. Los conflictos donde intervenían musulmanes también tendían a causar numerosas víctimas. De las seis guerras en las que Gurr estima que murieron 200.000 personas o más, tres (Sudán, Bosnia, Timor oriental) eran entre musulmanes y no musulmanes, dos (Somalia, Irak-kurdos) eran entre musulmanes, y sólo una (Angola) afectaba únicamente a no musulmanes.
2. El *New York Times* indicó cuarenta y ocho lugares donde en 1993 estaban teniendo lugar unos cincuenta y nueve conflictos étnicos. En la mitad de esos sitios, los musulmanes estaban chocando con otros musulmanes o con no musulmanes. Treinta y uno de los cincuenta y nueve conflictos eran entre grupos de diferentes civilizaciones, y, a semejanza de los datos de Gurr, dos tercios (veintiuno) de estos conflictos entre civilizaciones eran entre musulmanes y otros (tabla 10.2).
3. En otro análisis, Ruth Leger Sivard catalogó veintinueve guerras (definidas como conflictos que entrañaban 1.000 muertes o más al año) en curso en 1992. Nueve de los doce conflictos entre civilizaciones eran entre musulmanes y no musulmanes, y una vez más los musulmanes estaban librando más guerras que la gente de cualquier otra civilización.

Así, tres compilaciones diferentes de datos llegan a la misma conclusión: a principios de los años noventa, los musulmanes estaban envueltos en más violencia entre grupos que los no musulmanes, y aproximadamente de dos terceras a tres cuartas partes de las guerras entre civilizaciones eran entre musulmanes y no musulmanes. Las fronteras del islam son sangrientas, y también lo son sus áreas y territorios internos.[*]

---

[*] Ninguna afirmación de mi artículo de *Foreign Affairs* atrajo más comentarios críticos que el siguiente: «El islam tiene unas fronteras sangrientas». Emití este juicio basándome en un análisis somero de conflictos entre civilizaciones. Las pruebas cuantitativas derivadas de fuentes imparciales demuestran de forma concluyente su validez.

TABLA 10.1. Conflictos etnopolíticos, 1993-1994.

	Intracivilizatorios	Intercivilizatorios	Total
Islam	11	15	26
Otras	19*	5	24
Total	30	20	50

* De las cuales 10 eran conflictos tribales en África.

Fuente: Ted Robert Gurr, «Peoples Against States: Ethnopolitical Conflict and the Changing World System», *International Studies Quarterly* n° 38 (septiembre de 1994), págs. 347-378. He usado la clasificación de conflictos de Gurr excepto en lo referente al conflicto chino-tibetano (que él no considera civilizatorio, sino de categoría internacional), puesto que claramente es un choque entre chinos han confuciano y tibetanos budistas lamaístas.

TABLA 10.2. Conflictos étnicos.

	Intracivilizatorios	Intercivilizatorios	Total
Islam	7	21	28
Otros	21*	10	31
Total	28	31	59

* De los cuales, 10 eran conflictos tribales en África.

Fuente: *New York Times*, 7 de febrero de 1993, págs. 1, 14.

La propensión musulmana al conflicto violento queda indicada también por el grado en que están militarizadas sus sociedades. En los años ochenta, los países musulmanes tenían *ratios* de personal militar (esto es, número de personal militar por cada 1.000 habitantes) e índices de esfuerzo militar (la *ratio* de fuerza militar en relación a la riqueza de un país) significativamente más altos que el de los demás países. Los países cristianos, por el contrario, tenían *ratios* de fuerzas e índices de esfuerzo militar significativamente más bajos que los de los demás países. Los promedios de las *ratios* de fuerzas y de los índices de esfuerzo militar de los países musulmanes eran aproximadamente dos veces los de los países cristianos (tabla 10.3). «Resulta absolutamente claro», concluye James Payne, «que existe una relación entre islam y militarismo.»[25]

TABLA 10.3. Militarismo de los países musulmanes

	Promedio de *ratio* de fuerza militar	Promedio de esfuerzo militar
Países musulmanes (n = 25)	11,8	17,7
Demás países (n = 112)	7,1	12,3
Países cristianos (n = 57)	5,8	8,2
Demás países (n = 80)	9,5	16,9

Fuente: James L. Payne, *Why Nations Arm,* Oxford, Basil Blackwell, 1989, págs. 125, 138-139. Países musulmanes y cristianos son aquellos en los que más del 80 % de la población son adeptos a la religión en cuestión.

Además, los Estados musulmanes han sido muy propensos a recurrir a la violencia en crisis internacionales, empleándola para resolver 76 del total de 142 crisis en que estuvieron implicados entre 1928 y 1979. En 25 casos la violencia fue el principal medio de afrontar la crisis; en 51 casos, los Estados musulmanes usaron la violencia además de otros medios. Cuando usaron la violencia, los Estados musulmanes utilizaron violencia de alta intensidad, recurriendo a una guerra en gran escala en el 41 % de los casos en que se usó la violencia y provocando enfrentamientos importantes en otro 38 % de los casos. Mientras que los Estados musulmanes recurrieron a la violencia en el 53,5 % de sus crisis, la violencia fue usada por el Reino Unido en sólo el 11,5 % de las crisis en que estuvo implicado, por los Estados Unidos en el 17,9 % de los casos y por la Unión Soviética en el 28,5 %. Entre las grandes potencias, sólo la propensión a la violencia de China excedió a la de los Estados musulmanes: empleó la violencia en el 76,9 % de sus crisis.[26] La belicosidad y violencia musulmanas son hechos de finales del siglo XX que ni musulmanes ni no musulmanes pueden negar.

CAUSAS: HISTORIA, DEMOGRAFÍA, POLÍTICA

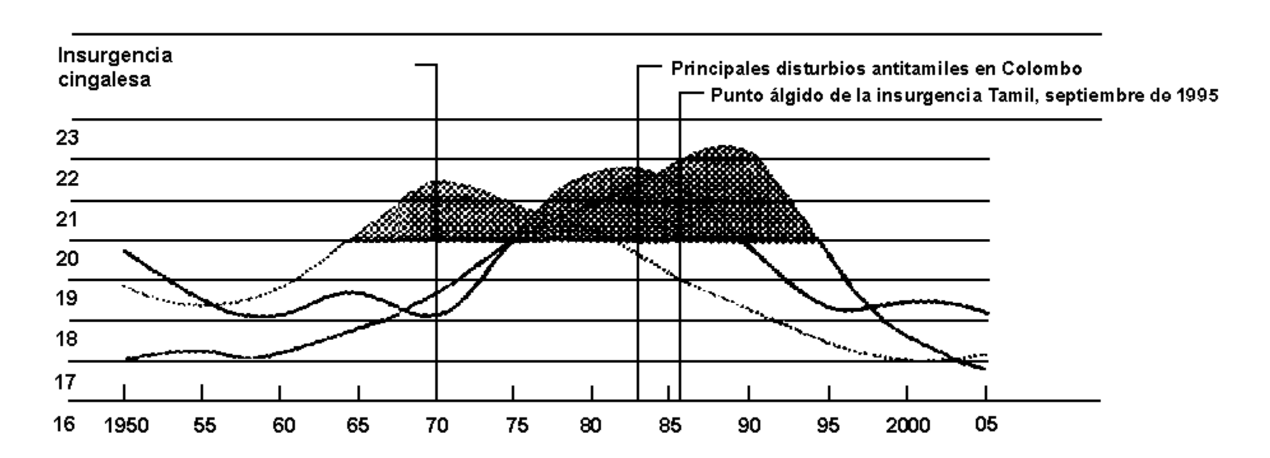
¿A qué se debe el gran aumento, a finales del siglo XX, de las guerras de línea de fractura y del papel central de los musulmanes en tales conflictos? En primer lugar, estas guerras hunden sus raíces en la historia. La violencia intermitente de línea de fractura entre grupos de civilizaciones diferentes existió en el pasado, y los recuerdos de ese pasado persisten en el presente, generando a su vez temores e inseguridades en ambas partes. Musulmanes e hinduistas en el subcontinente asiático, rusos y caucasianos en el Cáucaso norte, armenios y turcos en Transcaucasia, árabes y judíos en Palestina, católicos, musulmanes y ortodoxos en los Balcanes, rusos y etnias turcas en Asia Central, cingaleses y tamiles en Sri Lanka, árabes y negros en toda África: todas ellas son relaciones que a lo largo de los siglos han llevado aparejadas alternancias entre una convivencia desconfiada y una violencia cruel. Existe un legado histórico de conflicto susceptible de ser explotado y utilizado por quienes ven razones

para hacerlo. En estas relaciones la historia está viva, goza de buena salud y es aterradora.

Sin embargo, una historia de violentos ataques intermitentes no explica por sí sola el hecho de que la violencia se activara de nuevo a finales del siglo XX. Después de todo, como muchos han señalado, serbios, croatas y musulmanes convivieron pacíficamente en Yugoslavia durante décadas. También los musulmanes e hinduistas en la India. Los numerosos grupos étnicos y religiosos de la Unión Soviética convivían, con unas pocas excepciones notables, provocadas por el gobierno soviético. Tamiles y cingaleses también convivieron tranquilamente en una isla a menudo descrita como un paraíso tropical. La historia no impidió que estas relaciones relativamente pacíficas predominaran durante períodos prolongados de tiempo; de ahí que la historia no pueda por sí misma explicar la quiebra de la paz. Otros factores deben de haber intervenido en las últimas décadas del siglo XX.

Los cambios en el equilibrio demográfico fueron uno de tales factores. La expansión numérica de un grupo genera presiones políticas, económicas y sociales en otros y provoca reacciones compensatorias. Y, lo que es aún más importante, produce presiones militares sobre grupos menos dinámicos demográficamente. El hundimiento a principios de los años setenta del ordenamiento constitucional con treinta años de antigüedad en el Líbano fue en gran parte el resultado del incremento espectacular de la población chiíta respecto a los cristianos maronitas. En Sri Lanka, como ha demostrado Gary Fuller, el punto máximo de la sublevación nacionalista cingalesa en 1970 y del levantamiento tamil a finales de los años ochenta coincidió exactamente con los años en que el «súbito aumento de los jóvenes» entre quince y veinticuatro años de edad en estos grupos superaba el 20 % de la población total.[27] (Véase la figura 10.1.) Prácticamente todos los insurgentes cingaleses, señalaba un diplomático estadounidense en Sri Lanka, tenían menos de veinticuatro años, y los «tigres» tamiles, según las informaciones, poseían «la peculiaridad de depender de lo que viene a ser un ejército de niños», reclutaban «a chicos y chicas de incluso once años», y contaban en su haber con muertos en combate «que no habían cumplido aún los diez años cuando murieron, y sólo [con] unos pocos mayores de dieciocho». Los «tigres», decía *The Economist*, estaban librando una «guerra de menores de edad».[28] De manera parecida, las guerras de línea de fractura entre los rusos y los pueblos musulmanes situados al sur de su territorio fueron estimuladas por importantes diferencias de crecimiento de la población. A principios de los años noventa, el índice de fecundidad de las mujeres de la Federación Rusa era de 1,5, mientras que en las antiguas repúblicas soviéticas de Asia Central, fundamentalmente musulmanas, dicho índice estaba aproximadamente en el 4,4, y en estas últimas la tasa de incremento neto de la población (índice total de natalidad menos índice total de mortalidad) a finales de los años ochenta fue de cinco a seis veces la de Rusia.[29] Chechenia era uno de los lugares de Rusia más densamente poblados, y sus altos índices de natalidad producían emigrantes y soldados. De manera parecida, los altos índices de natalidad y la emigración musulmana a Cachemira desde Paquistán estimuló una resistencia renovada al dominio indio.

FIGURA 10.1. Sri Lanka: incremento de la juventud cingalesa y tamil. Porcentaje de la población total, edad 15-24.



Los complicados procesos que desembocaron en guerras entre civilizaciones en la antigua Yugoslavia tuvieron muchas causas y muchos puntos de partida. Probablemente, el factor más importante que condujo a esos conflictos fue, sin embargo, el cambio demográfico que tuvo lugar en Kosovo. Kosovo era una provincia autónoma dentro de la república serbia, con los poderes *de facto* de las seis repúblicas yugoslavas excepto el derecho a la secesión. En 1961, su población era en un 67 % musulmana albanesa y en un 24 % serbia ortodoxa. Sin embargo, el índice de natalidad albanés era el más alto de Europa, y Kosovo se convirtió en la región más densamente poblada de Yugoslavia. Con un 4 % del territorio yugoslavo, Kosovo albergaba al 8 % de los yugoslavos. En los años ochenta, cerca del 50 % de los albaneses tenían menos de veinte años. Ante estas cifras, los serbios emigraron de Kosovo en busca de oportunidades económicas en Belgrado y otros lugares. Como consecuencia de ello, en 1991 Kosovo era en un 90 % o musulmán y en un 10 % serbio.[30] Sin embargo, los serbios veían Kosovo como su «tierra santa» o su «Jerusalén», el lugar, entre otras cosas, de la gran batalla del 28 de junio de 1389, en la que fueron derrotados por los turcos otomanos y, a resultas de la cual, sufrieron el dominio otomano durante casi cinco siglos.

A finales de los años ochenta, el cambiante equilibrio demográfico llevó a los albaneses a exigir que Kosovo fuera elevado a la condición de república yugoslava. Los serbios y el gobierno yugoslavo se resistieron, temerosos de que una vez que Kosovo tuviera el derecho a la secesión hiciera uso de él y, posiblemente, se uniera con Albania. En marzo de 1981, estallaron las protestas y disturbios albaneses en apoyo de su demanda de estatuto de república. Según los serbios, la discriminación, persecución y violencia contra los serbios se intensificó a partir de entonces. «En Kosovo, desde finales de los años setenta», decía un protestante croata, «...tuvieron lugar numerosos incidentes violentos, entre ellos daños a la propiedad, pérdida de empleos, acoso, violaciones, peleas y asesinatos.» Como consecuencia de ello, los

«serbios declararon que para ellos la amenaza tenía las proporciones de un genocidio y que ya no podían tolerarlo». La difícil situación de los serbios de Kosovo encontró eco en otras partes dentro de Serbia y en 1986 provocó una declaración de 200 importantes intelectuales, figuras políticas, líderes religiosos y oficiales militares serbios, entre ellos los editores del diario de la oposición liberal *Praxis*, declaración en la que exigían que el gobierno tomara medidas enérgicas para poner fin al genocidio de serbios en Kosovo. Desde el punto de vista de cualquier definición razonable de genocidio, esta acusación era enormemente exagerada, aunque según un observador extranjero bien dispuesto hacia los albaneses, «durante los años ochenta, los nacionalistas albaneses fueron responsables de varios ataques violentos contra serbios y de la destrucción de alguna propiedad serbia».[31]

Todo esto despertó el nacionalismo serbio, y Slobodan Milosevic vio su oportunidad. En 1987 pronunció un importante discurso en Kosovo llamando a los serbios a reclamar su propia tierra e historia. «Inmediatamente, un gran número de serbios —comunistas, no comunistas e incluso anticomunistas— comenzaron a congregarse en torno a él y determinaron, no sólo proteger a la minoría serbia de Kosovo, sino reprimir a los albaneses y convertirlos en ciudadanos de segunda clase. Milosevic fue pronto reconocido como un líder nacional.»[32] Dos años después, el 28 junio de 1989, Milosevic regresó a Kosovo junto a una muchedumbre de entre 1 y 2 millones de serbios para celebrar el 600 aniversario de la gran batalla que simbolizaba su guerra constante con los musulmanes.

Los temores y el nacionalismo serbios provocados por las cifras y el poder en alza de los albaneses fueron exacerbados aún más por los cambios demográficos en Bosnia. En 1961, los serbios constituían el 43 % de la población de Bosnia-Herzegovina, y los musulmanes el 26 %. En 1991 las proporciones ya se habían invertido casi exactamente: los serbios habían bajado al 31 %, y los musulmanes habían subido hasta el 44 %. Durante estos treinta años, los croatas pasaron del 22 al 17 %. La expansión étnica de un grupo llevó a la limpieza étnica por parte del otro. «¿Por qué matamos niños?», preguntaba un combatiente serbio en 1992, y respondía: «Porque algún día crecerían y tendríamos que matarlos entonces». Menos brutalmente, las autoridades bosnio-croatas tomaron medidas para impedir que sus localidades fueran «ocupadas demográficamente» por los musulmanes.[33]

Los cambios en los equilibrios demográficos y el súbito aumento del grupo de los jóvenes hasta el 20 % o más explican muchos de los conflictos entre civilizaciones de finales del siglo XX. Sin embargo, no los explican todos. La lucha entre serbios y croatas, por ejemplo, no se puede explicar por la demografía y, si vamos a eso, sólo parcialmente por la historia, puesto que estos dos pueblos convivieron en una paz relativa hasta que los *ustashe* croatas mataron brutalmente a serbios al final de la segunda guerra mundial. Aquí y en otros lugares, la política fue también motivo de disensión. El hundimiento de los imperios austro-húngaro, otomano y ruso a finales de la primera guerra mundial estimularon los conflictos étnicos y de civilización entre los pueblos y Estados que los sucedieron. El final de los imperios británico, francés y holandés produjeron efectos parecidos tras la segunda guerra mundial. La caída de los regímenes comunistas en la Unión Soviética y Yugoslavia propició la misma situación al final de la guerra fría. La gente ya no podía seguir identificándose como comunista,

ciudadana soviética o yugoslava, estaba desesperadamente necesitada de encontrar nuevas identidades y las encontró en los viejos recursos de la etnia y la religión. El ordenamiento represivo, pero pacífico, de los Estados adheridos a la proposición de que Dios no existe, fue reemplazado por la violencia de los pueblos adheridos a dioses diferentes.

Este proceso se vio agravado por la necesidad de que las entidades políticas que iban apareciendo adoptaran los procedimientos de la democracia. Cuando la Unión Soviética y Yugoslavia comenzaron a disgregarse, las elites en el poder no organizaron elecciones nacionales. Si lo hubieran hecho, los líderes políticos habrían rivalizado por el poder central y podrían haber intentado atraer al electorado desde la perspectiva de la pluralidad de etnias y civilizaciones y formar coaliciones mayoritarias de ese tenor en el Parlamento. En vez de eso, tanto en la Unión Soviética como en Yugoslavia, las elecciones se organizaron primero a nivel de repúblicas, lo cual creó un estímulo irresistible para que los líderes políticos hicieran campaña contra el poder central, apelaran al nacionalismo étnico y promovieran la independencia de sus repúblicas. Incluso dentro de Bosnia, en las elecciones de 1990 el pueblo votó siguiendo estrictamente criterios étnicos. El multiétnico Partido Reformista y el antiguo Partido Comunista consiguieron cada uno menos del 10 % del voto. Los votos obtenidos por el Partido de Acción Democrática (musulmán, 34 %), el Partido Democrático (serbio, 30 %) y la Unión Democrática (croata, 18 %) son eco fiel de las proporciones de musulmanes, serbios y croatas entre la población. Las primeras elecciones, bastante cuestionadas, fueron ganadas en casi todas las repúblicas ex soviéticas y ex yugoslavas por líderes políticos que apelaban a los sentimientos nacionalistas y prometían una acción enérgica para defender su nacionalidad contra otros grupos étnicos. La competencia electoral estimula las reivindicaciones nacionalistas y promueve así la intensificación de los conflictos de línea de fractura, que pasan a convertirse en guerras de línea de fractura. Cuando, según la expresión de Bogdan Denitch, «el *ethnos* se convierte en *demos*»,[34] el resultado es *polemos* (guerra).

Sigue en pie la pregunta de por qué, cuando está terminando el siglo XX, los musulmanes están envueltos en mucha más violencia intergrupal que gentes de otras civilizaciones. ¿Ha sido siempre así? En el pasado, los cristianos mataban a otros cristianos y a otras personas en gran número. Evaluar la propensión de las civilizaciones a la violencia a lo largo de la historia requeriría una amplia investigación, que aquí resulta imposible realizar. Lo que se puede hacer, sin embargo, es identificar las posibles causas de la actual violencia de los grupos musulmanes, tanto dentro como fuera del islam, y distinguir entre las causas que explican una mayor propensión hacia el conflicto de grupo a lo largo de la historia, si es que se da, y las que sólo explican esa propensión al final del siglo XX. Se me ocurren seis causas posibles. Tres explican sólo la violencia entre musulmanes y no musulmanes, y tres explican tanto esa violencia como la que se da dentro del islam. Además, tres explican sólo la propensión musulmana contemporánea a la violencia, mientras que las otras tres explican tanto la contemporánea como la histórica, si es que existe. Sin embargo, si esa propensión histórica no existe, entonces sus supuestas causas, que no pueden explicar una propensión histórica inexistente, presumiblemente

tampoco explicarán la demostrada propensión musulmana contemporánea a la violencia grupal. Esta última, entonces, sólo se podría explicar por causas específicas del siglo XX, inexistentes en siglos anteriores (véase la tabla 10.4).

En primer lugar, se argumenta que el islam ha sido desde el principio una religión glorificadora de la espada, que exalta las virtudes castrenses. El islam se originó entre «tribus nómadas beduinas en guerra», y este «origen violento está grabado en el cimiento del islam. Mahoma mismo es recordado como un guerrero duro y un diestro caudillo militar».[35] (Nadie diría esto de Cristo o Buda.) Las doctrinas del islam, se afirma, prescriben la guerra contra los infieles, y, cuando la expansión inicial del islam fue disminuyendo, los grupos musulmanes, de forma absolutamente contraria a la doctrina, pasaron a luchar entre sí. La proporción de *fitna* o conflictos internos respecto a la *yihad* cambió radicalmente en favor de los primeros. El Corán y otras formulaciones de las creencias musulmanas contienen pocas prohibiciones de la violencia, y el concepto de no violencia está ausente de la doctrina y la práctica musulmanas.

TABLA 10.4. Posibles causas de la propensión musulmana al conflicto.

	Conflicto extramusulmán	Conflicto interno y externo
Conflicto histórico y contemporáneo	Proximidad «Indigestibilidad»	Militarismo
Conflicto contemporáneo	Condición de víctima	Incremento demográfico fuerte y súbito Ausencia de Estado central

En segundo lugar, desde su origen en Arabia, el islam pronto se extendió por el norte de África y gran parte de Oriente Próximo y Oriente Medio, y más tarde por Asia Central, el subcontinente asiático y los Balcanes. Esta expansión puso a los musulmanes en contacto directo con muchos pueblos diferentes, que fueron conquistados y convertidos, y el legado de este proceso perdura. A raíz de las conquistas otomanas en los Balcanes, los eslavos urbanos del sur a menudo se convirtieron al islam, mientras que los campesinos rurales no, y así nació la distinción entre bosnios musulmanes y serbios ortodoxos. Por el contrario, la expansión del imperio ruso hasta el mar Negro, el Cáucaso y Asia Central lo puso en conflicto continuo durante varios siglos con diversos pueblos musulmanes. Occidente, en la cumbre de su poder con respecto al islam, patrocinó un Estado judío en Oriente Próximo, sentando con ello las bases para un constante antagonismo árabe-israelí. Así, la expansión musulmana y no musulmana por tierra se tradujo en que musulmanes y no musulmanes vivieran en estrecha proximidad física en toda Eurasia. En cambio, la

expansión de Occidente por mar habitualmente no llevó a los pueblos occidentales a vivir en proximidad territorial con pueblos no occidentales: éstos fueron sometidos al dominio de Europa o, excepto en Sudáfrica, fueron prácticamente diezmados por los colonos occidentales.

Una tercera posible fuente de conflicto entre musulmanes y no musulmanes comprende lo que un estadista, en referencia a su propio país, denominó la «indigestibilidad» de los musulmanes. Sin embargo, la indigestibilidad funciona en ambos sentidos: los países musulmanes tienen con las minorías no musulmanas problemas parecidos a los que los países no musulmanes tienen con las minorías musulmanas. Más incluso que el cristianismo, el islam es una fe absolutista. Funde religión y política y traza una línea claramente marcada entre quienes pertenecen al *Dar al-Islam* y los que constituyen el *Dar al-Harb*. Como resultado de ello, confucianos, budistas, cristianos occidentales y cristianos ortodoxos tienen menos dificultad para adaptarse y convivir unos con otros, que la que cualquiera de ellos tiene a la hora de adaptarse a los musulmanes y convivir con ellos. Las personas de etnia china, por ejemplo, son una minoría económicamente dominante en la mayoría de los países del sudeste asiático. Han sido asimilados con éxito en las sociedades de la budista Tailandia y las católicas Filipinas; no hay prácticamente casos relevantes de violencia antichina por parte de los grupos mayoritarios en esos países. En cambio, se han producido disturbios y/o violencia antichina en las musulmanas Indonesia y Malaisia, y el papel de los chinos en estas sociedades sigue siendo una cuestión delicada y potencialmente explosiva, cosa que no ocurre en Tailandia y Filipinas.

El militarismo, la indigestibilidad y la proximidad a grupos no musulmanes son características constantes del islam y podrían explicar la propensión musulmana al conflicto a lo largo de la historia, si es el caso. Otros tres factores temporalmente limitados podrían contribuir a esta propensión a finales del siglo XX. Una explicación, propuesta por los musulmanes, es que el imperialismo occidental y el sometimiento de las sociedades musulmanas en los siglos XIX y XX produjeron una imagen de debilidad musulmana en lo militar y económico, y por tanto mueven a los grupos no islámicos a ver a los musulmanes como un objetivo atractivo. Según este argumento, los musulmanes son víctimas de un prejuicio antimusulmán generalizado, semejante al antisemitismo que históricamente impregnó las sociedades occidentales. Grupos musulmanes como palestinos, bosnios, cachemires y chechenos, afirma Akbar Ahmed, son como «pieles rojas, grupos deprimidos, privados de dignidad, atrapados en las reservas en que se han convertido sus tierras ancestrales».[36] Sin embargo, el argumento del musulmán como víctima no explica los conflictos entre mayorías musulmanas y minorías no musulmanas en países como Sudán, Egipto, Irán e Indonesia.

Posiblemente, un factor más convincente a la hora de explicar el conflicto, tanto dentro del islam como fuera de él, es la ausencia de uno o más Estados centrales en el islam. Los Estados aspirantes a ser líderes del islam, tales como Arabia Saudí, Irán, Paquistán, Turquía y, potencialmente, Indonesia, rivalizan por la influencia en el mundo musulmán; ninguno de ellos está en una posición de fuerza que le permita mediar en los conflictos internos del islam; y ninguno de ellos es capaz de actuar con

autoridad en nombre del islam a la hora de afrontar conflictos entre grupos musulmanes y no musulmanes.

Finalmente hay que considerar algo muy importante, la explosión demográfica en las sociedades musulmanas y la existencia de gran número de varones, a menudo desempleados, entre los quince y los treinta años, que constituye una fuente natural de inestabilidad y violencia, tanto dentro del islam, como contra no musulmanes. Sean cuales sean las demás causas que puedan intervenir, este factor por sí solo explicaría gran parte de la violencia musulmana en los años ochenta y noventa. Por consiguiente, el envejecimiento de esta generación hacia la tercera década del siglo XXI y el desarrollo económico de las sociedades musulmanas, si se dan y cuando se den, podrían llevar a una importante reducción de las propensiones musulmanas a la violencia y, por tanto, a un descenso generalizado en la frecuencia e intensidad de las guerras de línea de fractura.

Capítulo 11

EL DINAMISMO DE LAS GUERRAS DE LÍNEA DE FRACTURA

IDENTIDAD: EL AUGE DE LA CONCIENCIA DE CIVILIZACIÓN

Las guerras de línea de fractura pasan por procesos de intensificación, expansión, contención, interrupción y, raramente, resolución. Dichos procesos comienzan habitualmente de forma secuencial, pero con frecuencia también se solapan y se pueden repetir. Una vez iniciadas, las guerras de línea de fractura, como otros conflictos colectivos, tienden a cobrar vida propia y a seguir un modelo de acción-reacción. Las identidades que anteriormente habían sido múltiples y someras pasan a ser concentradas y reforzadas: los conflictos colectivos se denominan acertadamente «guerras identitarias».[1] A medida que la violencia aumenta, las cuestiones iniciales en juego tienden a ser redefinidas más exclusivamente como «nosotros» contra «ellos», y la cohesión y el compromiso de grupo aumentan. Los líderes políticos extienden y profundizan sus llamamientos a las lealtades étnicas y religiosas, y la conciencia de civilización se fortalece en relación con otras identidades. Surge una «dinámica de odio», comparable al «dilema de la seguridad» en las relaciones internacionales, en el que los temores, desconfianza y odio mutuos se alimentan entre sí.[2] Cada bando exagera y magnifica la distinción entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal, y al final intenta transformarla en la distinción última entre los vivos y los muertos.

A medida que las revoluciones se desarrollan, los moderados, girondinos y mencheviques pierden en favor de los radicales, jacobinos y bolcheviques. Un proceso semejante tiende a producirse en las guerras de línea de fractura. Los moderados con objetivos más limitados, como la autonomía en lugar de la independencia, no alcanzan dichos objetivos mediante la negociación, que casi siempre falla al principio, y se ven complementados o sustituidos por radicales empeñados en alcanzar metas más extremas mediante la violencia. En el conflicto musulmán-filipino, el principal grupo insurgente, el Frente de Liberación Nacional fue primero complementado por el Frente Islámico de Liberación, que tenía una postura más radical, y después por el Abu Sayyaf, que era todavía más extremista y rechazaba los altos el fuego que otros grupos negociaban con el gobierno filipino. En Sudán, durante los años ochenta, el gobierno adoptó posturas islamistas cada vez más radicales, y a principios de los noventa la sublevación cristiana se dividió con un nuevo grupo, el Movimiento por la Independencia del Sur de Sudán, que abogaba por la independencia y no por la simple autonomía. En el conflicto aún en curso entre israelíes y árabes, cuando la Organización para la Liberación de Palestina, moderada, entabló negociaciones con el gobierno israelí, la organización Hamas de la Hermandad Musulmana intentó arrebatarle la lealtad de los palestinos. Simultáneamente, la entrada del gobierno israelí en negociaciones generó protestas y violencia de grupos religiosos extremistas de Israel. Cuando el conflicto checheno con Rusia se intensificó en 1992-1993, el

gobierno Dudayev pasó a estar dominado por «las facciones más radicales de los nacionalistas chechenos, contrarios a cualquier acuerdo con Moscú, y las fuerzas más moderadas se vieron impelidas a la oposición». En Tadzjikistán se produjo un cambio parecido. «Cuando el conflicto se intensificó durante 1992, los grupos demócratas nacionalistas tadzjikistaníes fueron poco a poco perdiendo influencia frente a grupos islamistas que tenían más éxito a la hora de movilizar a los pobres rurales y a los jóvenes urbanos desafectos. Además, el mensaje islamista se fue radicalizando progresivamente, a medida que surgieron líderes más jóvenes que cuestionaban a la jerarquía religiosa tradicional y más pragmática.» «Estoy cerrando el diccionario de la diplomacia», decía un líder tadzjikistaní, «estoy empezando a hablar la lengua del campo de batalla, que es la única lengua adecuada, dada la situación creada por Rusia en mi patria.»[3] En Bosnia, dentro del musulmán Partido de Acción Democrática, la facción nacionalista más extrema encabezada por Alija Izetbegovic adquirió más influencia que la facción más tolerante, de orientación multicultural, dirigida por Haris Silajdzic.[4]

La victoria de los extremistas no es necesariamente permanente. La violencia extremista no tiene más posibilidades de poner fin a una guerra de línea de fractura que el compromiso moderado. A medida que los costos en muerte y destrucción aumentan, sin sacar provecho de ellos, es posible que en cada bando reaparezcan los moderados, señalando de nuevo el «absurdo» de todo ello e instando a otro intento de ponerle fin de forma negociada.

En el curso de la guerra, muchas identidades se desvanecen, y la identidad más significativa en relación con el conflicto pasa a ser dominante. Dicha identidad casi siempre está definida por la religión. Psicológicamente, la religión proporciona la justificación más alentadora y sustentante para la lucha contra fuerzas «ateas» consideradas amenazadoras. En la práctica, su colectividad religiosa o de civilización es la más amplia en la que el grupo local implicado en el conflicto puede pedir ayuda. Si en una guerra local entre dos tribus africanas, una tribu se puede definir como musulmana y la otra como cristiana, la primera puede contar con el aliento del dinero saudí, los *muyahidin* afganos y las armas y asesores militares iraníes, mientras que la segunda puede buscar la ayuda económica y humanitaria occidental y el apoyo político y diplomático de los gobiernos occidentales. A menos que un grupo pueda hacer lo que hicieron los musulmanes bosnios y presentarse de forma convincente como víctima de un genocidio y, de ese modo, ganarse el apoyo de Occidente, sólo puede esperar recibir asistencia significativa de sus parientes civilizatorios, y, excepto en el caso de los musulmanes bosnios, eso ha sido lo habitual. Las guerras de línea de fractura son por definición guerras locales entre grupos locales con conexiones más amplias, y, por tanto, fomentan las identidades de civilización entre quienes participan en ellas.

El reforzamiento de las identidades de civilización se ha producido entre los implicados en guerras de línea de fractura procedentes de otras civilizaciones, pero fue particularmente frecuente entre los musulmanes. Una guerra de línea de fractura puede tener su origen en conflictos de familia, de clan o de tribu, pero, debido a que las identidades en el mundo musulmán tienden a adoptar la forma de U, a medida que la lucha avanza los contendientes musulmanes rápidamente procuran ampliar su

identidad y apelar a todo el islam. Incluso un laico antifundamentalista como Saddam Hussein, cuando entra en conflicto con Occidente adopta rápidamente una identidad musulmana e intenta conseguir el apoyo de toda la *ummah*. El gobierno azerbaiyano, decía un occidental, jugó igualmente «la baza islámica». En Tadzjikistán, en una guerra que comenzó como un conflicto regional, los insurgentes cada vez definen más su causa como la causa del islam. En las guerras decimonónicas entre los pueblos del Cáucaso norte y los rusos, Shamil se llamó a sí mismo «islamista» y unió a docenas de grupos étnicos y lingüísticos «sobre la base del islam y la resistencia a la conquista rusa». En los años noventa de este siglo, Dudayev se aprovechó del Resurgimiento islámico que había tenido lugar en el Cáucaso en los años ochenta para seguir una estrategia parecida. Fue apoyado por clérigos musulmanes y facciones islamistas, juró su cargo sobre el Corán (igual que Yeltsin juró el suyo sobre la Biblia), y en 1994 propuso que Chechenia se convirtiera en un Estado islámico gobernado por la *shari'a*. Las tropas chechenas vestían pañuelos verdes «donde aparecía escrita de modo llamativo la palabra "Gavazat", guerra santa en checheno», y gritaban «Allahu Akbar» cuando partían para la batalla.[5] De manera parecida, la definición que de sí mismos daban los musulmanes de Cachemira pasó, de una identidad regional que abarcaba a musulmanes, hinduistas y budistas, o de una identificación con el laicismo indio, a una tercera identidad traducida en «el ascenso del nacionalismo musulmán en Cachemira y la difusión de valores fundamentalistas islámicos supranacionales, lo que hacía a los musulmanes cachemires sentirse parte tanto del Paquistán islámico como del mundo islámico en general». La sublevación de 1989 contra la India fue dirigida al principio por una organización «relativamente laica», apoyada por el gobierno paquistaní. El apoyo de Paquistán pasó después a grupos fundamentalistas islámicos, que se hicieron dominantes. Estos grupos tenían entre sus filas «insurgentes incondicionales» que parecían «empeñados en continuar la *yihad* por su cuenta, fueran cuales fueran las esperanzas y los resultados». Otro observador informaba: «Los sentimientos nacionalistas han sido potenciados por las diferencias religiosas; el ascenso a escala mundial de la exaltación islámica ha dado ánimos a los insurgentes cachemires y ha debilitado la tradición de tolerancia hinduista-musulmana de Cachemira».[6]

En Bosnia se produjo un ascenso espectacular de las identidades enraizadas en la civilización, particularmente dentro de la colectividad musulmana. Históricamente, las identidades colectivas en Bosnia no habían sido fuertes; serbios, croatas y musulmanes convivían pacíficamente como vecinos; los matrimonios entre los tres grupos eran algo común; las identificaciones religiosas eran débiles. Se decía que los musulmanes eran bosnios que no iban a la mezquita, los croatas eran bosnios que no iban a la catedral y los serbios eran bosnios que no iban a la iglesia ortodoxa. Sin embargo, una vez que la identidad yugoslava, más amplia, se vino abajo, estas identidades religiosas indiferentes cobraron nueva actualidad y, una vez que comenzó la lucha, se intensificaron. El sistema de colectividades plurales se esfumó, y cada grupo se fue identificando cada vez más con su colectividad cultural más amplia y definiéndose desde un punto de vista religioso. Los serbo-bosnios se convirtieron en nacionalistas serbios radicales, identificándose con la Gran Serbia, la Iglesia ortodoxa serbia y la colectividad ortodoxa más amplia. Los croato-bosnios fueron los

nacionalistas croatas más fervientes, se consideraron ciudadanos de Croacia, subrayaron su catolicismo y, junto con los croatas de Croacia, su identidad con el Occidente católico.

El desplazamiento de los musulmanes hacia la conciencia de civilización fue aún más marcado. Hasta que la guerra estuvo en marcha, los musulmanes bosnios eran muy laicos en sus opiniones, se consideraban europeos y eran los partidarios más acérrimos de una sociedad y un Estado bosnios multiculturales. Sin embargo, esto comenzó a cambiar cuando Yugoslavia se desmembró. Como los croatas y serbios, en las elecciones de 1990, los musulmanes rechazaron los partidos que agrupaban una pluralidad de colectividades, votando mayoritariamente al musulmán Partido de Acción Democrática liderado por Izetbegovic. Éste es un musulmán practicante, el gobierno comunista lo tuvo encarcelado por su activismo islámico, y en un libro, *La declaración islámica*, publicado en 1970, defiende «la incompatibilidad del islam con los sistemas no islámicos. No puede haber ni paz ni coexistencia entre la religión islámica y las instituciones sociales y políticas no islámicas». Cuando el movimiento islámico sea lo bastante fuerte, debe tomar el poder y crear una república islámica. En este nuevo Estado, es particularmente importante que la educación y los medios de comunicación «estén en manos de personas cuya autoridad islámica moral e intelectual sea incuestionable».[7]

Cuando Bosnia se independizó, Izetbegovic promovió un Estado multiétnico, en el que los musulmanes serían el grupo dominante, aunque falto de mayoría. Sin embargo no se resistió a la islamización de su país producida por la guerra. Nunca se retractó públicamente de lo que había escrito en *La declaración islámica*, que despertaba el temor de los no musulmanes. Conforme la guerra se prolongaba, serbios y croatas bosnios se marcharon de las zonas controladas por el gobierno bosnio, y los que se quedaron se vieron poco a poco excluidos de los puestos de trabajo deseables y de la participación en las instituciones sociales. «El islam cobró mayor importancia dentro de la colectividad nacional musulmana, y... una fuerte identidad nacional musulmana llegó a ser parte de la política y la religión.» El nacionalismo musulmán, en contraste con el nacionalismo multicultural bosnio, se expresaba cada vez más en los medios de comunicación. La enseñanza religiosa aumentó en las escuelas y los nuevos libros de texto insistían en los beneficios del dominio otomano. La lengua bosnia se fomentó como distinta del serbo-croata, y cada vez se incorporaban a ella más palabras turcas y árabes. Las autoridades estatales atacaban los matrimonios mixtos y la emisión de música «agresora» o serbia. El gobierno alentaba la religión islámica y daba preferencia a los musulmanes en contratos y promociones. Algo muy importante: el ejército bosnio fue islamizado, de modo que en 1995 los musulmanes constituían ya más del 90 % de su personal. Cada vez más unidades del ejército se identificaban con el islam, se dedicaban a prácticas islámicas y hacían uso de símbolos musulmanes; las unidades de elite eran las más plenamente islamizadas y las que más aumentaron en número. Esta tendencia motivó la protesta de cinco miembros de la presidencia bosnia (entre ellos dos croatas y dos serbios) ante Izetbegovic, que la rechazó, y también provocó, en 1995, la dimisión del Primer ministro, de tendencia multiculturalista, Haris Silajdzic.[8]

Políticamente, el partido musulmán de Izetbegovic extendió su control sobre el Estado y la sociedad bosnios. En 1995, dominaba ya «el ejército, el cuerpo de funcionarios estatales y las empresas públicas». «A los musulmanes que no pertenecen al partido», decían las informaciones, «por no hablar ya de los no musulmanes, les resulta difícil encontrar trabajos decentes.» El partido, era la acusación de sus críticos, se había «convertido en el vehículo de un autoritarismo islámico marcado por los hábitos del gobierno comunista».[9] En conjunto, informaba otro observador,

> el nacionalismo musulmán se está haciendo más extremista. Ya no tiene en cuenta otras sensibilidades nacionales; es propiedad, privilegio e instrumento político de la nación musulmana que predomina desde hace poco...
>
> El principal resultado de este nuevo nacionalismo musulmán es un movimiento hacia la homogeneización nacional...
>
> Cada vez más, el fundamentalismo religioso islámico está también aumentando su dominio a la hora de determinar los intereses nacionales musulmanes.[10]

La intensificación de la identidad religiosa producida por la guerra y la limpieza étnica, las preferencias de sus líderes y el apoyo y presión de otros Estados musulmanes fueron transformando Bosnia lenta, pero claramente, de la Suiza de los Balcanes en el Irán de los Balcanes.

Psicológica y pragmáticamente, cada bando tiene motivaciones, no sólo para subrayar su propia identidad enraizada en una civilización, sino también la del otro bando. En su guerra local, no se considera simplemente en lucha con otro grupo étnico local, sino con otra civilización. Así, la amenaza queda magnificada y realzada por los recursos de una civilización importante, y la derrota tiene consecuencias, no sólo para sí mismo, sino para toda la civilización de la que forma parte. De ahí la necesidad urgente de que su civilización se solidarice con él en el conflicto. La guerra local acaba redefinida como una guerra de religiones, un choque de civilizaciones, cargado de consecuencias para importantes sectores del género humano. A principios de los años noventa, cuando la religión y la Iglesia ortodoxas volvieron a ser elementos centrales de la identidad nacional rusa (lo que «excluía otras confesiones rusas, de las cuales la más importante es el islam»)[11] los rusos consideraron beneficioso para sus intereses definir la guerra entre clanes y regiones en Tadzjikistán y la guerra con Chechenia como episodios de un choque más amplio, que se remontaba siglos atrás, entre la ortodoxia y el islam, con sus rivales locales a la sazón comprometidos con el fundamentalismo y la *yihad* islámicos, y delegados de Islamabad, Teherán, Riad y Ankara.

En la antigua Yugoslavia, los croatas se consideran los intrépidos guardianes fronterizos de Occidente contra el violento ataque de la ortodoxia y el islam. Los serbios definen a sus enemigos no simplemente como croatas y musulmanes bosnios, sino como «el Vaticano» y como «fundamentalistas islámicos» y «turcos infames» que han estado amenazando a la cristiandad durante siglos. «Karadzic», decía un diplomático occidental del líder serbo-bosnio, «ve esto como la guerra antiimperialista en Europa. Habla de que tiene la misión de erradicar los últimos vestigios del imperio

turco otomano en Europa.»[12] Los musulmanes bosnios, a su vez, se identifican como las víctimas de un genocidio, ignorado por Occidente debido a su religión y merecedor, por tanto, del apoyo del mundo musulmán. Así, todas las partes implicadas en las guerras yugoslavas, y la mayoría de los observadores exteriores presentes en ellas, llegaron a verlas como guerras religiosas o étnico-religiosas. El conflicto, señalaba Misha Glenny, «asumía cada vez más las características de una lucha religiosa, definida por tres grandes credos europeos —catolicismo, ortodoxia oriental e islam—, el detrito confesional de los imperios cuyas fronteras colisionaban en Bosnia».[13]

La interpretación de las guerras de línea de fractura como choques de civilizaciones dio también nueva vida a la teoría del dominó de la reacción en cadena que había existido durante la guerra fría. Pero ahora eran los principales Estados de esas civilizaciones los que veían la necesidad de impedir la derrota en un conflicto local, derrota que podía desencadenar una serie de pérdidas cada vez mayores y conducir al desastre. La postura dura del gobierno indio en Cachemira se debía en parte al temor de que su pérdida estimulara a otras minorías étnicas y religiosas a presionar en favor de la independencia, y con ello condujera a la disgregación de la India. Si Rusia no acababa con la violencia política en Tadzjikistán, advertía el ministro de Asuntos Exteriores Kozyrev, era probable que ésta se extendiera a Kirguizistán y Uzbekistán. Esto, se decía, podía fomentar después movimientos secesionistas en las repúblicas musulmanas de la Federación Rusa, y había quien indicaba que el resultado final podría ser la llegada del fundamentalismo islámico a la Plaza Roja. De ahí que la frontera afgano-tadzjikistaní, decía Yeltsin, sea «en realidad, la de Rusia». Los europeos, a su vez, expresaban su inquietud ante el hecho de que el establecimiento de un Estado musulmán en la antigua Yugoslavia creara una base para la difusión de inmigrantes musulmanes y del fundamentalismo islámico, reforzando lo que Jacques Chirac denominaba *les odeurs d'islam* en Europa.[14] La frontera de Croacia es, en realidad, la de Europa.

A medida que una guerra de línea de fractura se intensifica, cada bando «demoniza» a sus adversarios, presentándolos a menudo como subhumanos, legitimando con ello su eliminación. «A los perros rabiosos hay que pegarles un tiro», decía Yeltsin refiriéndose a las guerrillas chechenas. «A esos malcriados hay que pegarles un tiro... y se lo pegaremos», dijo el general indonesio Try Sutrisno refiriéndose a la masacre de los timoreses orientales en 1991. Los demonios del pasado resucitan en el presente: los croatas se convierten en *ustashe*; los musulmanes, en «turcos»; y los serbios, en *chetniks*. El asesinato en masa, la tortura, la violación y la expulsión brutal de civiles, todo resulta justificable cuando el odio colectivo se alimenta del odio colectivo. Los símbolos y objetos centrales de la cultura rival se convierten en blancos. Los serbios destruyeron sistemáticamente mezquitas y monasterios franciscanos, mientras que los croatas volaron monasterios ortodoxos. Como depósitos de la cultura, los museos y bibliotecas son vulnerables, y las fuerzas de seguridad cingalesas quemaron la biblioteca pública de Jaffna, destruyendo «documentos literarios e históricos irreemplazables» relacionados con la cultura tamil, y los artilleros serbios bombardearon y destruyeron el Museo Nacional de Sarajevo. Los serbios limpiaron la ciudad bosnia de Zvornik de sus 40.000 musulmanes y

plantaron una cruz en el lugar de la torre otomana que acababan de volar y que había reemplazado a la iglesia ortodoxa arrasada por los turcos en 1463.[15] En las guerras entre culturas, la cultura pierde.

A LA BÚSQUEDA DE SOLIDARIDAD CIVILIZATORIA: PAÍSES Y DIÁSPORAS EMPARENTADOS

Durante los cuarenta años de la guerra fría, el conflicto caló hondamente, ya que las superpotencias intentaban reclutar aliados y socios, y subvertir, convertir o neutralizar a los aliados y socios de la otra superpotencia. Por supuesto, la rivalidad era muy intensa en el Tercer Mundo, pues los Estados nuevos y débiles eran presionados por las superpotencias para que se sumaran a la gran contienda planetaria. En el mundo de posguerra fría, los múltiples conflictos colectivos han reemplazado al conflicto único de superpotencias. Cuando estos conflictos colectivos afectan a grupos de diferentes civilizaciones, tienden a extenderse e intensificarse. A medida que el conflicto se hace más intenso, cada bando intenta conseguir el apoyo de los países y grupos pertenecientes a su civilización. Dicho apoyo, de una forma u otra, oficial o no oficial, abierto o encubierto, material, humano, diplomático, financiero, simbólico o militar, siempre procede de uno o más países o grupos emparentados. Cuanto más se prolongue un conflicto de línea de fractura, más países emparentados pueden verse desempeñando papeles de apoyo, coacción y mediación. Como resultado de este «síndrome de país emparentado», los conflictos de línea de fractura tienen un potencial mucho más alto para la intensificación que los conflictos dentro de una civilización, por lo que habitualmente requieren cooperación entre las diversas civilizaciones para contenerlos y acabar con ellos. En contraste con la guerra fría, el conflicto no fluye de arriba abajo, sino que bulle de abajo arriba.

Los Estados y grupos presentan diferentes niveles de implicación en las guerras de línea de fractura. En el nivel primario están las facciones que realmente luchan y se matan entre sí. Éstas pueden ser Estados, como en las guerras entre la India y Paquistán, y entre Israel y sus vecinos, pero también pueden ser grupos locales, que no son Estados sino, en el mejor de los casos, Estados embrionarios, como fue el caso de Bosnia y de los armenios de Nagorno-Karabaj. Estos conflictos pueden afectar a implicados de nivel secundario, habitualmente Estados relacionados de forma directa con las facciones principales, tales como los gobiernos de Serbia y Croacia en la antigua Yugoslavia, y los de Armenia y Azerbaiyán en el Cáucaso. Todavía más remotamente conectados con el conflicto están los Estados terciarios, más alejados de la lucha real, pero que tienen vínculos de civilización con los implicados; ejemplos son Alemania, Rusia y los Estados islámicos con respecto a la antigua Yugoslavia, y Rusia, Turquía e Irán en el caso de la disputa armenio-azerbaiyana. Estos actores de nivel terciario a menudo son los Estados centrales de sus civilizaciones. Donde existen, las diásporas de los implicados de nivel primario también desempeñan un papel en las guerras de línea de fractura. Dado el reducido número de personas y de armas que normalmente se ve envuelto a nivel primario, a menudo cantidades

relativamente modestas de ayuda externa, ya sea en forma de dinero, armas o voluntarios, pueden tener un impacto significativo en el resultado de la guerra.

Los intereses en juego de las demás partes implicadas en el conflicto no son los mismos que los de quienes combaten en el nivel primario. Dado el pequeño número de gente y de armas que habitualmente hay por medio en el nivel primario, las cantidades relativamente modestas de ayuda exterior, en forma de dinero, armas o voluntarios, a menudo pueden tener un efecto decisivo en el resultado de la guerra: El apoyo más ferviente e incondicional a las facciones de nivel primario normalmente procede de los grupos de la diáspora que se identifican profundamente con la causa de su pariente y resultan «más papistas que el Papa». Los intereses de los gobiernos de nivel secundario y terciario son más complicados. Habitualmente también ellos proporcionan apoyo a los implicados de nivel primario, y, aun cuando no lo brinden, para los grupos rivales son sospechosos de hacerlo, lo cual justifica el que éstos apoyen a su pariente. Pero, además, los gobiernos de nivel secundario y terciario tienen interés en contener la lucha y en no implicarse directamente. De ahí que, aunque apoyan a los combatientes de nivel primario, también intentan refrenarlos e inducirlos a moderar sus objetivos. Habitualmente, también intentan negociar con sus homólogos de nivel secundario y terciario del otro lado de la línea de fractura, y así impiden que una guerra local se extienda, convirtiéndose en una guerra más amplia que envuelva a los Estados centrales. La figura 11.1 esboza las relaciones de estos grupos potencialmente implicados en guerras de línea de fractura. No todas las guerras de este tipo cuentan con todos y cada uno de los posibles implicados, pero varias sí, entre ellas las de la antigua Yugoslavia y Transcaucasia, y casi cualquier guerra de línea de fractura podría extenderse hasta afectar a todos los niveles de implicados.

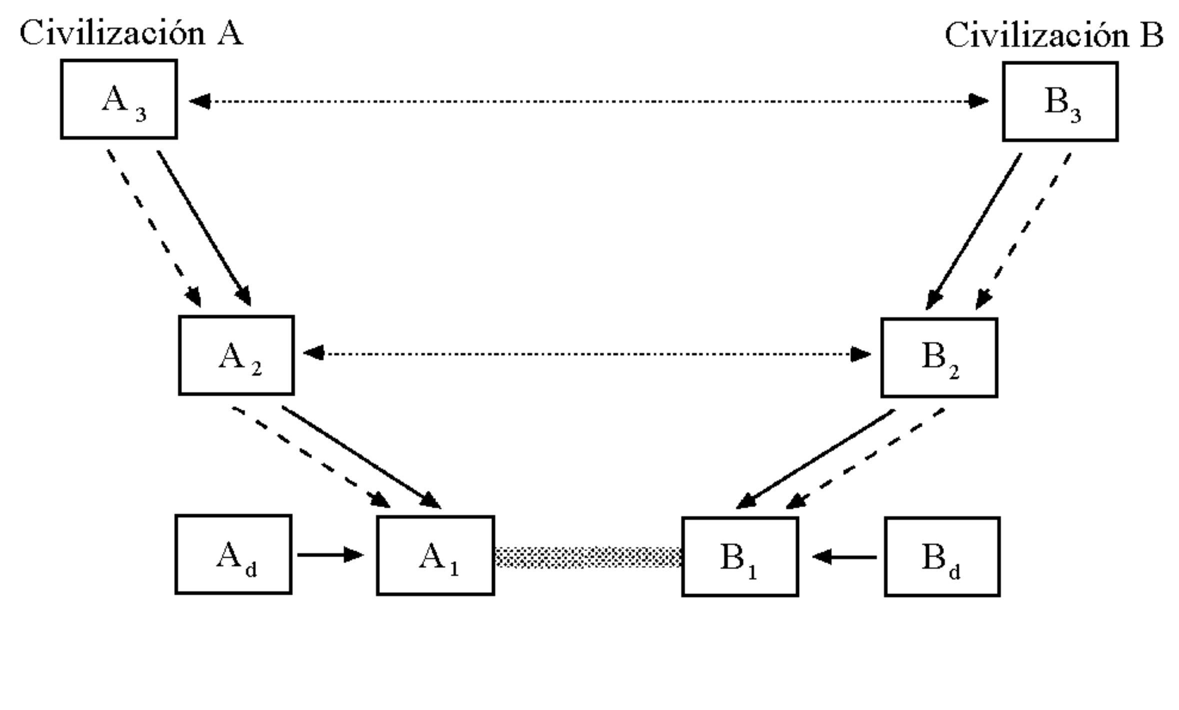
De un modo u otro, las diásporas y los países emparentados se han visto envueltos en todas las guerras de línea de fractura de los años noventa. Dado el frecuente papel básico de los grupos musulmanes en tales guerras, los gobiernos y asociaciones musulmanes son los implicados secundarios y terciarios más habituales. Los más activos han sido los gobiernos de Arabia Saudí, Paquistán, Irán, Turquía y Libia, que juntos, a veces con otros Estados musulmanes, han brindado diversos grados de apoyo a los musulmanes que combaten a no musulmanes en Palestina, Líbano, Bosnia, Chechenia y Transcaucasia, Tadzjikistán, Cachemira, Sudán y Filipinas. Además del apoyo gubernamental, muchos grupos musulmanes de nivel primario se han visto reforzados por la flotante internacional islamista de combatientes de la guerra de Afganistán, que ha intervenido en conflictos que van, desde la guerra civil en Argelia, a Chechenia y Filipinas. Esta internacional islamista estaba implicada, señalaba un analista, en el «envío de voluntarios con el fin de establecer un dominio islamista en Afganistán, Cachemira y Bosnia; en guerras conjuntas de propaganda contra gobiernos contrarios a los islamistas en cualquier país; en el establecimiento de centros islámicos en la diáspora que sirvan como sede política común a todos estos grupos».[16] La Liga Árabe y la Organización de la Conferencia Islámica también han proporcionado apoyo a sus miembros y han intentado coordinar su esfuerzos a la hora de reforzar a los grupos musulmanes en los conflictos entre civilizaciones.

La Unión Soviética fue combatiente primario en la guerra de Afganistán, y, en los años posteriores a la guerra fría, Rusia ha sido combatiente primario en la guerra

chechena, implicado secundario en la lucha en Tadzjikistán y terciario en las guerras de la antigua Yugoslavia. La India ha tenido una intervención primaria en Cachemira y otra secundaria en Sri Lanka. Los principales Estados occidentales han sido implicados terciarios en las contiendas yugoslavas. Las diásporas han desempeñado papeles importantes para ambos bandos en las prolongadas luchas entre israelíes y palestinos, y también apoyando a armenios, griegos y chechenos en sus conflictos. Mediante la televisión, el fax y el correo electrónico, «las adhesiones de las diásporas reciben un vigor nuevo, y a veces quedan polarizadas por un contacto constante con su antiguo hogar; "antiguo" ya no significa lo mismo que antes».[17]

En la guerra cachemir, Paquistán brindó apoyo diplomático y político a los insurgentes y, según fuentes militares paquistaníes, cantidades importantes de dinero y armas, así como adiestramiento, apoyo logístico y refugio. Además trató de influir en otros gobiernos musulmanes en favor de ellos. Según algunas informaciones, «en 1995 los insurgentes contaban ya con el refuerzo de al menos 1.200 combatientes *muyahidin* de Afganistán, Tadzjikistán y Sudán equipados con los misiles Stinger y otras armas que los estadounidenses les habían suministrado para su guerra contra la Unión Soviética».[18] La sublevación de los moros en Filipinas se aprovechó durante un tiempo de fondos y equipamiento suministrados por Malaisia; los gobiernos árabes proporcionaron financiación adicional; varios miles de insurgentes fueron adiestrados en Libia; y el grupo insurgente extremista, Abu Sayyaf, fue organizado por fundamentalistas paquistaníes y afganos.[19] En África, Sudán ayudó de forma constante a los rebeldes musulmanes eritreos que luchaban contra Etiopía, y en represalia Etiopía suministró «apoyo logístico y refugio» a los «cristianos rebeldes» que luchaban contra Sudán. Estos últimos también recibieron ayuda del mismo tipo de Uganda, ayuda con la que este país expresaba en cierto modo sus «fuertes vínculos religiosos, raciales y étnicos con los rebeldes sudaneses». El gobierno sudanés, por otro lado, recibió de Irán 300 millones de dólares en armas chinas y adiestramiento a cargo de asesores militares iraníes, lo que le posibilitó el lanzar una gran ofensiva contra los rebeldes en 1992. Varias organizaciones cristianas occidentales proporcionaron a los rebeldes cristianos comida, medicinas, suministros y, según el gobierno sudanés, armas.[20]

FIGURA 11.1. Estructura de una guerra de fractura compleja.



En la guerra de Sri Lanka entre los insurgentes tamiles hinduistas y el gobierno cingalés budista, el gobierno indio al principio proporcionó apoyo considerable a los insurgentes, adiestrándolos en el sur de la India y dándoles armas y dinero. En 1987, cuando las fuerzas gubernamentales de Sri Lanka estuvieron a punto de derrotar a los «tigres» tamiles, la opinión pública india se alzó contra este «genocidio», y el gobierno indio estableció un puente aéreo para enviar comida a los tamiles, «con lo que en realidad indicaba [al presidente] Jayewardene que la India pretendía impedirle aplastar a los «tigres» por la fuerza».[21] Los gobiernos de la India y Sri Lanka alcanzaron entonces un acuerdo: Sri Lanka concedería un grado considerable de autonomía a las regiones tamiles, y los insurgentes entregarían sus armas al ejército indio. La India desplegó 50.000 soldados en la isla para asegurar el cumplimiento del acuerdo, pero los «tigres» se negaron a entregar sus armas, y el ejército indio pronto se vio envuelto en una guerra con las fuerzas guerrilleras a las que antes habían apoyado. Las fuerzas indias empezaron a retirarse en 1988. En 1991, el Primer ministro indio, Rajiv Gandhi, fue asesinado, según los indios, por un partidario de los insurgentes tamiles, y la actitud del gobierno indio con respecto a la sublevación se hizo cada vez más hostil. Sin embargo, el gobierno no pudo impedir la simpatía y el apoyo a los insurgentes entre los 50 millones de tamiles del sur de la India. Haciéndose eco de esta actitud, las autoridades del gobierno de Nadu, tamil,

desafiando a Nueva Delhi, permitieron a los «tigres» tamiles operar en su Estado con «acceso prácticamente libre» a sus 800 kilómetros de costa y enviar suministros y armas a través del estrecho de Palk a los insurgentes de Sri Lanka.[22]

A partir de 1979, los soviéticos y después los rusos entablaron tres importantes guerras de línea de fractura con sus vecinos musulmanes del sur: la guerra afgana de 1979-1989; su continuación, la guerra de Tadzjikistán, que comenzó en 1992; y la guerra chechena, que comenzó en 1994. Con el hundimiento de la Unión Soviética, en Tadzjikistán accedió al poder un gobierno sucesorio comunista. Este gobierno fue atacado en la primavera de 1992 por una oposición compuesta por grupos regionales y étnicos rivales, entre los que había tanto laicistas como islamistas. Esta oposición, reforzada por armas procedentes de Afganistán, expulsó al gobierno proruso de la capital, Dushanbe, en septiembre de 1992. Los gobiernos ruso y uzbekistaní reaccionaron enérgicamente, advirtiendo de la difusión del fundamentalismo islámico. La división 201ª de fusilería motorizada rusa, que había permanecido en Tadzjikistán, proporcionó armas a las fuerzas progubernamentales, y Rusia envió más tropas a custodiar la frontera con Afganistán. En noviembre de 1992, Rusia, Uzbekistán, Kazajstán y Kirguizistán acordaron una intervención militar rusa y uzbeka encaminada aparentemente a mantener la paz, pero cuya finalidad real era participar en la guerra. Con este apoyo, más armas y dinero rusos, las fuerzas del antiguo gobierno fueron capaces de reconquistar Dushanbe y controlar gran parte del país. A esto siguió un proceso de limpieza étnica, y los refugiados y soldados de oposición se retiraron a Afganistán.

Los gobiernos musulmanes de Oriente Próximo y Medio protestaron por la intervención militar rusa. Irán, Paquistán y Afganistán apoyaron a la creciente oposición islamista con dinero, armas y adiestramiento. Según algunas informaciones, en 1993 varios miles de combatientes estaban siendo entrenados por los *muyahidin* afganos, y en la primavera y verano de 1993, los insurgentes tadzjikistaníes lanzaron varios ataques cruzando la frontera desde Afganistán y matando a varios guardias fronterizos rusos. Rusia reaccionó desplegando más tropas en Tadzjikistán y lanzando una cortina de fuego «de artillería y mortero en gran escala» y ataques aéreos contra objetivos en Afganistán. Sin embargo, los gobiernos árabes suministraron a los insurgentes fondos para adquirir misiles Stinger para neutralizar la aviación. En 1995, Rusia había desplegado ya unos 25.000 soldados en Tadzjikistán y proporcionaba bastante más de la mitad de la financiación necesaria para apoyar a su gobierno. Los insurgentes, por otro lado, eran apoyados activamente por el gobierno afgano y otros Estados musulmanes. Como señalaba Barnett Rubin, el fracaso de los organismos internacionales o de Occidente en proporcionar una ayuda significativa a Tadzjikistán o a Afganistán hizo al primero totalmente dependiente de los rusos y al segundo dependiente de sus parientes de civilización musulmanes. «Cualquier caudillo afgano que actualmente espere ayuda extranjera debe, o plegarse a los deseos de los proveedores de fondos árabes y paquistaníes que desean extender la *yihad* a Asia Central, o entrar en el tráfico de drogas.»[23]

La tercera guerra antimusulmana de Rusia, en el Cáucaso norte con los chechenos, tuvo un prólogo en la lucha en 1992-1993 entre los osetianos ortodoxos y sus vecinos los ingush musulmanes. Estos últimos, junto con los chechenos y otros pueblos

musulmanes fueron deportados a Asia Central durante la segunda guerra mundial. Los osetianos se quedaron y se apoderaron de las propiedades de los ingush. En 1956-1957, los pueblos deportados fueron autorizados a regresar, y comenzaron las disputas acerca de la titularidad de la propiedad y el control del territorio. En noviembre de 1992, los ingush lanzaron ataques desde su república para recuperar la región de Prigorodny, que el gobierno soviético había asignado a los osetianos. Los rusos reaccionaron con una intervención en gran escala, en la que participaron unidades cosacas, para apoyar a los osetianos ortodoxos. Así lo describió un comentarista extranjero: «En noviembre de 1992, los pueblos ingush de Osetia fueron rodeados y bombardeados por tanques rusos. A quienes sobrevivieron al bombardeo los mataron o se los llevaron. La masacre fue ejecutada por los escuadrones de la OMON [policía especial] osetiana, pero las tropas rusas enviadas a la región "para mantener la paz" les proporcionaron cobertura».[24] Era, informaba *The Economist*, «difícil de comprender que tanta destrucción hubiera tenido lugar en menos de una semana». Ésta fue «la primera operación de limpieza étnica dentro de la federación rusa». Rusia usó después este conflicto para amenazar a los chechenos, aliados de los ingush, lo que, a su vez, «condujo a la inmediata movilización de Chechenia y de la Confederación de Pueblos [mayoritariamente musulmanes] del Cáucaso (KNK). La KNK amenazó con enviar 500.000 voluntarios contra las fuerzas rusas si no se retiraban del territorio checheno. Tras un tenso punto muerto, Moscú se echó atrás para impedir que la intensificación del conflicto entre los osetianos del norte y los ingush desembocara en una conflagración a escala regional».[25]

Una conflagración más intensa y extensa estalló en diciembre de 1994, cuando Rusia lanzó un ataque militar en gran escala contra Chechenia. Los líderes de dos repúblicas ortodoxas, Georgia y Armenia, apoyaron la acción rusa, mientras que el presidente ucraniano fue «diplomáticamente suave, llamando simplemente a una solución pacífica de la crisis». La acción rusa también fue respaldada por el gobierno ortodoxo de Osetia del Norte y el 55-60 % de la población de esta república.[26] En cambio, los musulmanes de dentro y de fuera de la Federación Rusa se pusieron mayoritariamente del lado de los chechenos. La internacional islamista aportó inmediatamente combatientes de Azerbaiyán, Afganistán, Paquistán, Sudán y otros lugares. Los Estados musulmanes apoyaron la causa chechena, y, según algunas informaciones, Turquía e Irán suministraron ayuda material, proporcionando a Rusia nuevas razones para intentar atraerse a Irán. Una corriente continua de armas para los chechenos comenzó a entrar en la Federación Rusa desde Azerbaiyán, lo que provocó el cierre por parte de Rusia de su frontera con ese país y, con ello, también el corte de los suministros médicos y de otro tipo a Chechenia.[27]

Los musulmanes de la Federación Rusa se solidarizaron con los chechenos. Aunque los llamamientos en todo el Cáucaso a una guerra santa musulmana contra Rusia no consiguieron su objetivo, los líderes de las seis repúblicas del Volga-Urales exigieron a Rusia que pusiera fin a su acción militar, y representantes de las repúblicas caucásicas musulmanas llamaron a una campaña de desobediencia civil contra el dominio ruso. El presidente de la república de Chuvashia eximió a los reclutas chuvashios de hacer servicio de armas contra sus correligionarios musulmanes. Las «protestas más fuertes contra la guerra» se produjeron en dos repúblicas colindantes

con Chechenia: Ingushetia y Daguestán. Los ingush atacaron a las tropas rusas en su camino hacia Chechenia, llevando al ministro de Defensa ruso a declarar que el gobierno ingush «prácticamente había declarado la guerra a Rusia», y también se produjeron ataques contra fuerzas rusas en Daguestán. Los rusos reaccionaron bombardeando pueblos ingush y daguestaníes.[28] El arrasamiento del pueblo de Pervomaiskoye, realizado por los rusos tras la incursión chechena en la ciudad de Kizlyar en enero de 1996, provocó mayor hostilidad daguestaní contra los rusos.

La causa de los chechenos también recibió ayuda de su diáspora, en gran parte producida por la agresión decimonónica rusa contra los pueblos de la montaña del Cáucaso. La diáspora reunió fondos, procuró armas y proporcionó voluntarios para las fuerzas chechenas. Era particularmente fuerte en Jordania y Turquía, lo que llevó a Jordania a adoptar una postura enérgica contra los rusos, y a Turquía a reforzar su disposición a ayudar a los chechenos. En enero de 1996, cuando la guerra se extendió a Turquía, la opinión pública turca apoyó el secuestro de un *ferry* y de rehenes rusos por parte de miembros de la diáspora. Con la ayuda de líderes chechenos, el gobierno turco negoció la resolución de la crisis de un modo qué empeoró aún más las ya tensas relaciones entre Turquía y Rusia.

La incursión chechena en Daguestán, la reacción rusa y el secuestro del *ferry* a comienzos de 1996 acentuaron la posibilidad de que el conflicto se extendiera, convirtiéndose en una conflagración general entre los rusos y los pueblos de la montaña, siguiendo las líneas de la lucha que se prolongó durante décadas en el siglo XIX. «El Cáucaso norte es un polvorín», advertía en 1995 Fiona Hill, «donde un conflicto en una república tiene el potencial de provocar una conflagración regional que se extenderá más allá de sus fronteras, al resto de la Federación Rusa, e incitará a intervenir a Georgia, Azerbaiyán, Turquía e Irán y sus diásporas norcaucásicas. Como demuestra la guerra en Chechenia, el conflicto en la región no se contiene fácilmente... y la lucha ha salpicado a repúblicas y territorios colindantes con Chechenia.» Un analista ruso coincidía en esto y afirmaba que se estaban estableciendo «coaliciones informales» siguiendo criterios de civilización. «Las cristianas Georgia, Armenia, Nagorno-Karabaj y Osetia del Norte están alineándose contra las musulmanas Azerbaiyán, Abjasia, Chechenia e Ingushetia.» Dada su lucha ya en curso en Tadzjikistán, Rusia «corría el riesgo de verse arrastrada a una confrontación prolongada con el mundo musulmán».[29]

En otra guerra de línea de fractura ortodoxo-musulmana, los contendientes primarios fueron los armenios del enclave de Nagorno-Karabaj y el gobierno y el pueblo de Azerbaiyán; los primeros luchaban por su independencia respecto a los segundos. El gobierno de Armenia fue implicado secundario, y Rusia, Turquía e Irán tuvieron implicaciones terciarias. Además, la numerosa diáspora armenia en Europa Occidental y Norteamérica desempeñó un papel importante. La lucha comenzó en 1988, antes del final de la Unión Soviética, se intensificó durante 1992-1993 y se calmó tras la negociación de un alto el fuego en 1994. Los turcos y otros musulmanes respaldaban a Azerbaiyán, mientras que Rusia apoyaba a los armenios, pero después usó también su influencia con ellos para atacar la influencia turca en Azerbaiyán. Esta guerra fue el último episodio de una doble rivalidad: la lucha entre rusos y turcos, que se remonta siglos atrás hasta las del imperio ruso con el imperio otomano por el

control de la región del mar Negro y el Cáucaso, y el intenso antagonismo entre armenios y turcos, que se remonta a las masacres de los primeros a manos de los segundos a principios del siglo XX.

En esta guerra, Turquía apoyó constantemente a Azerbaiyán y se opuso a los armenios. El primer país que reconoció la independencia de una república soviética no báltica fue Turquía, con su reconocimiento de Azerbaiyán. A lo largo del conflicto, Turquía proporcionó apoyo financiero y material a Azerbaiyán y adiestramiento para sus soldados. Cuando la violencia se intensificó en 1991-1992, y los armenios penetraron en territorio azerbaiyano, la opinión pública turca se movilizó, y el gobierno turco recibió presiones para que apoyara a sus parientes étnico-religiosos. El gobierno temía también que hacerlo acentuara la división cristiano-musulmana, produjera un efusión de apoyo occidental a Armenia y contrariara a sus aliados de la OTAN. Así, Turquía se enfrentaba a las clásicas presiones de un implicado secundario o terciario en una guerra de línea de fractura. Sin embargo, el gobierno turco creyó que redundaba en su propio interés el apoyar a Azerbaiyán y enfrentarse a Armenia. «[E]s imposible no verte afectado cuando tus parientes son asesinados», dijo un funcionario turco, y otro añadió: «Nos vemos presionados. Nuestros periódicos están llenos de fotos de atrocidades... Quizá debemos demostrar a Armenia que en esta región hay una gran Turquía». El presidente Turgut Özal mostró su acuerdo al decir que Turquía «debía asustar un poquito a los armenios». Turquía, junto con Irán, advirtieron a los armenios que no se toleraría ningún cambio de fronteras. Özal bloqueó los suministros de alimento y de otros productos que llegaban a Armenia a través de Turquía, y, como consecuencia de ello, la población de Armenia estuvo al borde de la hambruna durante el invierno de 1992-1993. Además, de resultas, el mariscal ruso Yevgeny Shaposhnikov advirtió que «Si el otro lado [es decir, Turquía] entra» en la guerra, «estaremos al borde de la tercera guerra mundial». Un año después, Özal se mostraba aún beligerante. «¿Qué pueden hacer los armenios», se mofaba, «si acaba habiendo tiros...? ¿Invadir Turquía?» Turquía «enseñará los dientes».[30]

En el verano y otoño de 1993, la ofensiva armenia, que se iba aproximando a la frontera iraní, produjo más reacciones tanto de Turquía como de Irán, que estaban compitiendo por la influencia dentro de Azerbaiyán y los Estados musulmanes de Asia Central. Turquía declaró que la ofensiva amenazaba la seguridad de Turquía, exigió que las fuerzas armenias se retiraran «inmediata e incondicionalmente» del territorio azerbaiyano y envió refuerzos a su frontera con Armenia. Según se dice, tropas rusas y turcas intercambiaron disparos a través de esa frontera. La Primera ministra de Turquía, Tansu Ciller, declaró que pediría una declaración de guerra si las tropas armenias entraban en el enclave azerbaiyano de Nahicheván, próximo a Turquía. También Irán hizo avanzar sus fuerzas hacia Azerbaiyán y penetró en el país, supuestamente para crear campos de acogida para los refugiados producidos por las ofensivas armenias. La acción iraní, dicen las informaciones, hizo pensar a los turcos que podrían adoptar medidas adicionales sin provocar los contraataques rusos, y además les dio más motivos para competir con Irán en proporcionar protección a Azerbaiyán. Al final, la crisis se atemperó mediante las negociaciones celebradas en Moscú entre los líderes de Turquía, Armenia y Azerbaiyán, debidas a la presión

estadounidense sobre el gobierno armenio y a la presión de éste sobre los armenios de Nagorno-Karabaj.[31]

Los armenios, habitantes de un país pequeño y sin acceso al mar, con escasos recursos, colindante con pueblos turcos hostiles, a lo largo de la historia han buscado protección en sus parientes ortodoxos, Georgia y Rusia. Ésta, en particular, ha sido considerada como un hermano mayor. Sin embargo, cuando la Unión Soviética se estaba derrumbando y los armenios de Nagorno-Karabaj lanzaron su campaña en favor de la independencia, el régimen de Gorbachov rechazó sus demandas y envió tropas a la región para apoyar lo que se consideraba un gobierno comunista leal en Bakú. Tras el fin de la Unión Soviética, estas consideraciones dieron paso a otras, históricas y culturales, existentes desde hacía mucho tiempo, y Azerbaiyán acusó «al gobierno ruso de dar un giro de 180 grados» y de apoyar activamente a la cristiana Armenia. En realidad, la asistencia militar rusa a los armenios había comenzado antes en el ejército soviético, en el que los armenios fueron promovidos a rangos más elevados, y asignados a unidades de combate con mucha más frecuencia que los musulmanes. Después del comienzo de la guerra, el regimiento 366° de fusileros motorizados del ejército ruso, con base en Nagorno-Karabaj, desempeñó un papel importante en el ataque armenio contra la ciudad de Khodjali, en el que supuestamente fueron masacrados hasta 1.000 azerbaiyanos. Posteriormente, tropas *spetsnaz* rusas también participaron en la lucha. Durante el invierno de 1992-1993, cuando Armenia sufría debido al embargo turco, fue «salvada de la bancarrota económica total por una inyección de miles de millones de rublos en créditos de Rusia». Esa primavera, tropas rusas se unieron a las fuerzas regulares armenias para abrir un corredor que conectase Armenia con Nagorno-Karabaj. Según dicen las informaciones, una fuerza blindada rusa de cuarenta tanques participó después en la ofensiva de Karabaj en el verano de 1993;[32] a Armenia, por su parte, como dicen Hill y Jewett, «no le quedaba otra opción que aliarse estrechamente con Rusia. Depende de Rusia para sus materias primas, energía y suministros de alimento, y para la defensa de sus fronteras contra enemigos históricos tales como Azerbaiyán y Turquía. Armenia ha firmado todos los acuerdos económicos y militares de la CEI, ha permitido que las tropas rusas se asienten en su territorio y ha renunciado a todas sus reivindicaciones de fondos ex soviéticos en favor de Rusia».[33]

El apoyo ruso a los armenios incrementó la influencia rusa en Azerbaiyán. En junio de 1993, el líder nacionalista azerbaiyano Abulfez Elchibey fue derrocado en un golpe de Estado y reemplazado por el ex comunista y presumiblemente prorruso Gaider Aliyev. Aliyev reconoció la necesidad de apaciguar a Rusia a fin de moderar a Armenia. Revocó la negativa de Azerbaiyán a unirse a la Comunidad de Estados Independientes y a permitir que se asentaran tropas rusas en su territorio. También abrió la vía a la participación rusa en un consorcio internacional para explotar el petróleo de Azerbaiyán. A cambio, Rusia comenzó a adiestrar tropas azerbaiyanas y presionó a Armenia para que pusiera fin a su apoyo a las fuerzas de Karabaj y les persuadiera a retirarse de territorio azerbaiyano. Al desplazar su peso de un lado al otro, Rusia fue capaz, además, de conseguir resultados favorables para Azerbaiyán y de contrarrestar la influencia iraní y turca en ese país. Así, el apoyo ruso a Armenia,

no sólo fortaleció a su aliado más estrecho en el Cáucaso, sino que además debilitó a sus principales rivales musulmanes en esa región.

Aparte de Rusia, la principal fuente de apoyo de Armenia fue su vasta diáspora, opulenta e influyente, en Europa Occidental y Norteamérica, formada por aproximadamente 1 millón de armenios en los Estados Unidos y 450.000 en Francia. Éstos proporcionaron dinero y suministros para ayudar a Armenia a sobrevivir al bloqueo turco, funcionarios para el gobierno armenio y voluntarios para sus fuerzas armadas. Las aportaciones para la ayuda a Armenia procedentes de la colectividad estadounidense ascendían a entre 50 y 75 millones de dólares al año a mediados de los años noventa. Además, los miembros de la diáspora ejercían una influencia política considerable en los Estados que los acogían. Las mayores colectividades armenias de los Estados Unidos se encontraban en Estados clave como California, Massachusetts y Nueva Jersey. Como consecuencia de ello, el Congreso prohibió cualquier ayuda extranjera a Azerbaiyán y convirtió a Armenia en el tercer mayor perceptor per cápita de asistencia estadounidense. Este respaldo exterior fue esencial para la supervivencia de Armenia y le ganó con todo merecimiento el apodo de «el Israel del Cáucaso».[34] Igual que en el siglo XIX los ataques rusos contra los norcaucasianos generaron una diáspora que ayudó a los chechenos a resistir a los rusos, las masacres turcas de armenios a principios del siglo XX produjeron una diáspora que permitió a Armenia resistir a Turquía y derrotar a Azerbaiyán.

La antigua Yugoslavia fue el escenario de la serie más compleja, confusa y completa de guerras de línea de fractura de principios de los años noventa. En el nivel primario, el gobierno croata y los croatas combatieron a los serbo-croatas en Croacia, y el gobierno bosnio combatió a los serbo-bosnios y croato-bosnios, que además luchaban entre sí, en Bosnia-Herzegovina. En el nivel secundario, el gobierno serbio promovía una «Gran Serbia» ayudando a los serbo-bosnios y serbo-croatas, y el gobierno croata aspiraba a una «Gran Croacia» y apoyaba a los croato-bosnios. En el nivel terciario, la enorme concentración por civilizaciones incluía: Alemania, Austria, el Vaticano, otros países y grupos católicos europeos y, más tarde, los Estados Unidos en favor de Croacia; Rusia, Grecia y otros países y grupos ortodoxos respaldando a los serbios; e Irán, Arabia Saudí, Turquía, Libia, la internacional islamista y los países islámicos en general en favor de los musulmanes bosnios. Estos últimos recibieron apoyo de los Estados Unidos, excepción ajena a la civilización en la, por lo demás, regla universal de que el pariente apoya al pariente. La diáspora croata en Alemania y la diáspora bosnia en Turquía acudieron en apoyo de su tierra natal. En los tres bandos había Iglesias y grupos religiosos en acción. Las actuaciones de los gobiernos alemán, turco, ruso y estadounidense, al menos, estaban influidas de forma importante por los grupos de presión y por la opinión pública de sus sociedades.

El apoyo proporcionado por los grupos secundarios y terciarios fue esencial para la marcha de la guerra; y las restricciones que impusieron, esenciales para detenerla. Los gobiernos croata y serbio proporcionaban armas, suministros, financiación, asilo, y a veces fuerzas militares, a su gente que luchaba en otras repúblicas. Serbios, croatas y musulmanes recibieron ayuda cuantiosa de parientes civilizatorios ajenos a la antigua Yugoslavia, en forma de dinero, armas, suministros, voluntarios, adiestramiento militar y apoyo político y diplomático. Por lo general, los serbios y

croatas, actores de nivel primario, no gubernamentales, eran muy extremistas en su nacionalismo, implacables en sus exigencias y radicales en perseguir sus objetivos. Los gobiernos croata y serbio, actores de nivel secundario, al principio apoyaron enérgicamente a sus parientes de nivel primario, pero sus propios intereses, más diversificados, les llevaron después a desempeñar papeles de mayor mediación y contención. De forma paralela, los gobiernos ruso, alemán y norteamericano, actores de nivel terciario, empujaron a los gobiernos de nivel secundario, a los que habían estado respaldando, hacia la moderación y el compromiso.

La desmembración de Yugoslavia comenzó en 1991 cuando Eslovenia y Croacia declararon su independencia y pidieron apoyo a las potencias europeas occidentales. La reacción de Occidente quedó definida por Alemania, y la de Alemania, a su vez, por la conexión católica, en buena parte. El gobierno de Bonn se vio presionado a actuar desde la jerarquía católica alemana, su socio de coalición en Baviera, el partido Unión Social Cristiana, y el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* y otros medios de comunicación. Los medios de comunicación bávaros, en particular, desempeñaron un papel crucial en el fomento de un sentir general alemán favorable al reconocimiento. «La televisión bávara», señalaba Flora Lewis, «pesó mucho en el gobierno de Baviera, muy conservador, y la fuerte y asertiva Iglesia católica bávara, que tenía estrechas conexiones con la Iglesia en Croacia, proporcionó los reportajes televisivos para toda Alemania cuando la guerra [con los serbios] comenzó en serio. La cobertura fue muy unilateral.» El gobierno alemán estaba indeciso acerca de la concesión del reconocimiento, pero, dadas las presiones en la sociedad alemana, apenas tuvo elección. «[E]n Alemania, el apoyo al reconocimiento de Croacia fue fomentado por la opinión pública, no arrancado por el gobierno.» Alemania presionó a la Comunidad Europea para que reconociera la independencia de Eslovenia y Croacia y, tras haber conseguido garantías de ello, pasó por su cuenta a reconocerlas antes de que la Comunidad lo hiciera en diciembre de 1991. «A lo largo del conflicto», decía un estudioso alemán en 1995, «Bonn consideró a Croacia y a su líder Franjo Tudjman como una especie de protegido de la política exterior alemana, cuya errática conducta era irritante, pero que todavía podía confiar en el firme apoyo de Alemania.»[35]

Austria e Italia se apresuraron a reconocer a los dos nuevos Estados, y muy pronto les siguieron los demás Estados occidentales, entre ellos los Estados Unidos. El Vaticano también desempeñó un papel fundamental. El Papa declaró que Croacia es la «muralla de la cristiandad [occidental]», y se apresuró a ofrecer el reconocimiento diplomático a los dos Estados antes de que lo hiciera la Comunidad Europea.[36] Así, el Vaticano se convirtió en parte interesada en el conflicto, lo cual tuvo sus consecuencias en 1994, cuando el Papa proyectó visitas a las tres repúblicas. La oposición por parte de la Iglesia ortodoxa serbia impidió que fuera a Belgrado, y la reticencia serbia a garantizar su seguridad llevó a la cancelación de su visita a Sarajevo. Sin embargo, fue a Zagreb, donde honró al cardenal Alojzieje Septinac, que durante la segunda guerra mundial estuvo asociado con el régimen fascista croata que persiguió y mató brutalmente a serbios, gitanos y judíos.

Tras haberse asegurado el reconocimiento de su independencia por parte de Occidente, Croacia comenzó a desarrollar su fuerza militar pese al embargo de armas decretado por la ONU contra todas las antiguas repúblicas yugoslavas en septiembre

de 1991. Las armas llegaron a Croacia desde países católicos europeos como Alemania, Polonia y Hungría, y también desde países latinoamericanos como Panamá, Chile y Bolivia. Cuando la guerra se intensificó en 1991, las exportaciones de armas españolas, supuestamente «controladas en gran medida por el Opus Dei», se multiplicaron por seis en un breve lapso de tiempo, y la mayoría de ellas presumiblemente lograron llegar hasta Ljubliana y Zagreb. Según se dice, Croacia adquirió en 1993 varios Mig-21 procedentes de Alemania y Polonia con el conocimiento de los gobiernos de ambos países. A las fuerzas de defensa croatas se unían cientos, quizá miles de voluntarios «de Europa Occidental, la diáspora croata y los países católicos de Europa Oriental» que estaban deseosos de luchar en «una cruzada cristiana, tanto contra el comunismo serbio, como contra el fundamentalismo islámico». Militares profesionales procedentes de países occidentales proporcionaron asistencia técnica. Gracias en parte a esta ayuda de los países emparentados, los croatas fueron capaces de mejorar sus fuerzas militares y de crear un rival al ejército yugoslavo dominado por los serbios.[37]

El apoyo occidental a Croacia también incluyó pasar por alto la limpieza étnica y las violaciones de los derechos humanos y las leyes de la guerra por las que los serbios eran condenados constantemente. Occidente guardó silencio cuando, en 1995, el modernizado ejército croata lanzó un ataque contra los serbios de la Krajina, que habían estado allí durante siglos, y empujó a cientos de miles de ellos al exilio en Bosnia y Serbia. Croacia se benefició también de su numerosa diáspora. Los croatas acaudalados de Europa Occidental y Norteamérica aportaron fondos para armas y material. Las asociaciones de croatas de los Estados Unidos trataron de influir en el Congreso y el presidente en favor de su patria. Particularmente importantes e influyentes fueron los 600.000 croatas de Alemania. «[L]as colonias de croatas de Canadá, los Estados Unidos, Australia y Alemania se movilizaron para defender su patria nuevamente independiente» y suministraron cientos de voluntarios al ejército croata.[38]

En 1994, los Estados Unidos comenzaron a apoyar el gradual incremento militar croata. Ignorando las flagrantes violaciones croatas del embargo de armas de la ONU, los Estados Unidos proporcionaron adiestramiento militar a los croatas y autorizaron a generales estadounidenses retirados de alta graduación a que los asesorasen. Los gobiernos de los EE.UU. y Alemania dieron luz verde a la ofensiva croata de la Krajina en 1995. Consejeros militares estadounidenses participaron en la planificación de este ataque al estilo norteamericano, que, según los croatas, también se aprovechó de las informaciones suministradas por los satélites espías norteamericanos. Croacia se ha convertido en «nuestro aliado estratégico *de facto*», declaró un representante del departamento de Estado. Este hecho, se afirmaba, ponía de manifiesto «un cálculo a largo plazo, el de que, al final, esta parte del mundo estará dominada por dos potencias locales: una en Zagreb, la otra en Belgrado; una vinculada a Washington, la otra incluida en un bloque eslavo que se extendería hasta Moscú».[39]

Las guerras yugoslavas produjeron también un agrupamiento prácticamente unánime del mundo ortodoxo respaldando a Serbia. Nacionalistas, oficiales del ejército, parlamentarios y líderes de la Iglesia ortodoxa rusos fueron francos al apoyar a Serbia, mostrar su desprecio por los «turcos» bosnios y criticar el imperialismo

occidental y de la OTAN. Los nacionalistas rusos y serbios trabajaron juntos incitando en ambos países a la oposición al «nuevo orden mundial» occidental. En una medida considerable, estas opiniones eran compartidas por el pueblo ruso: por ejemplo, más del 60 % de los moscovitas se mostraban contrarios a los ataques aéreos de la OTAN en el verano de 1995. Grupos nacionalistas rusos reclutaron con éxito a jóvenes rusos en varias ciudades importantes para unirse a «la causa de la hermandad eslava». Según las informaciones, mil rusos o más, junto con voluntarios de Rumania y Grecia, se alistaron en las fuerzas serbias para combatir a los que ellos describían como «fascistas católicos» y «extremistas islámicos». En 1992, se informó de que una unidad rusa «con uniformes cosacos» estaba operando en Bosnia. En 1995, había rusos enrolados en unidades militares serbias de elite, y, según un informe de la ONU, combatientes rusos y griegos participaron en el ataque serbio contra la zona de seguridad de la ONU de Zepa.[40]

Pese al embargo de armas, sus amigos ortodoxos proporcionaron a Serbia las armas y el material que necesitaba. A principios de 1993, las organizaciones militares y de información rusas al parecer vendieron a los serbios tanques T-55, misiles antimisiles y misiles antiaéreos por valor de 300 millones de dólares. Según las informaciones, técnicos militares rusos fueron a Serbia a poner en marcha este material y para adiestrar a los serbios en su manejo. Serbia adquirió armas de otros países ortodoxos: Rumania y Bulgaria fueron los suministradores «más activos», y Ucrania también desempeñó un papel considerable. Además, las tropas rusas de pacificación en Eslavonia oriental desviaban los suministros de la ONU a los serbios, facilitaban los movimientos militares de éstos y ayudaban a sus fuerzas a adquirir armas.[41]

Pese a las sanciones económicas, Serbia fue capaz de mantener una situación razonablemente confortable gracias al contrabando en gran escala de combustible y de otros bienes, organizado desde Timisoara por funcionarios del gobierno rumano, y desde Albania primero por empresas italianas y después griegas con la connivencia del gobierno griego. Cargamentos de alimentos, productos químicos, ordenadores y otros productos de Grecia entraban en Serbia por Macedonia, y el volumen de exportaciones serbias que salían era parecido.[42] La combinación del atractivo del dólar y la simpatía por el pariente cultural convirtió en una farsa las sanciones económicas de la ONU contra Serbia, lo mismo que ocurrió con el embargo de armas decretado por la ONU contra todas las antiguas repúblicas yugoslavas.

A lo largo de las guerras yugoslavas, el gobierno griego se desmarcó de las medidas suscritas por los miembros occidentales de la OTAN, se opuso a una acción militar de la OTAN en Bosnia, apoyó a los serbios en las Naciones Unidas y trató de influir en el gobierno de los EE.UU. para que levantara las sanciones económicas contra Serbia. En 1994, el Primer ministro griego, Andreas Papandreu, subrayando la importancia de la conexión ortodoxa con Serbia, atacó públicamente al Vaticano, Alemania y la Comunidad Europea por su precipitación a la hora de extender el reconocimiento diplomático a Eslovenia y Croacia a finales de 1991.[43]

Como líder de un actor terciario, Boris Yeltsin estaba sometido a presiones contrapuestas: por una parte, deseaba mantener, ampliar y aprovechar las buenas relaciones con Occidente y, por otra parte, ayudar a los serbios y cerrar la boca a su

oposición política, que le acusaba constantemente de claudicar ante Occidente. En general, triunfó esta última inquietud, y el apoyo diplomático ruso a los serbios fue frecuente y coherente. En 1993 y 1995, el gobierno ruso se opuso enérgicamente a imponer sanciones económicas más severas a Serbia, y el Parlamento ruso votó casi unánimemente a favor de levantar las sanciones contra los serbios. Rusia presionó además para que se endureciera el embargo de armas contra los musulmanes y se aplicaran sanciones económicas contra Croacia. En diciembre de 1993, Rusia solicitaba con urgencia que se mitigaran las sanciones económicas con el fin de que se le permitiera suministrar a Serbia gas natural para el invierno, una propuesta que fue bloqueada por los Estados Unidos y Gran Bretaña. En 1994, y de nuevo en 1995, Rusia se opuso firmemente a los ataques aéreos de la OTAN contra los serbo-bosnios. En este último año, la Duma rusa condenó el bombardeo con una votación casi unánime y exigió la dimisión del ministro de Asuntos Exteriores Andrei Kozyrev por su ineficaz defensa de los intereses nacionales rusos en los Balcanes. Además, en 1995 Rusia acusó a la OTAN de «genocidio» contra los serbios, y el presidente Yeltsin advirtió de que un bombardeo continuado afectaría radicalmente a la cooperación de Rusia con Occidente, incluida su participación en la Asociación por la Paz de la OTAN. «¿Cómo podemos firmar un acuerdo con la OTAN», preguntaba, «cuando la OTAN está bombardeando a los serbios?» Occidente estaba aplicando claramente un criterio doble: «¿Cómo es que cuando atacan los musulmanes no se realiza contra ellos ninguna acción? ¿O cuando atacan los croatas?».[44] Rusia también se opuso constantemente a los esfuerzos por suspender el embargo de armas contra las antiguas repúblicas yugoslavas, que repercutía principalmente en los musulmanes bosnios, e intentaron endurecer de forma regular ese embargo.

Rusia empleó de otras formas diversas su posición en la ONU y en otros foros para defender los intereses serbios. En diciembre de 1994 vetó una resolución del Consejo de Seguridad de la ONU, presentada por los países musulmanes, que habría prohibido el paso de combustible de Serbia a los serbo-bosnios y serbo-croatas. En abril de 1994, Rusia bloqueó una resolución de la ONU que condenaba a los serbios por la limpieza étnica. También impidió que se nombrara a alguien de un país de la OTAN como fiscal de crímenes de guerra de la ONU debido a su probable prejuicio contra los serbios; se opuso al procesamiento del comandante militar serbo-bosnio Ratko Mladic por el tribunal internacional de crímenes de guerra; y ofreció a Mladic asilo en Rusia.[45] En septiembre de 1993 Rusia respaldó la renovación de una autorización de la ONU para los 22.000 miembros de las fuerzas de pacificación de la ONU en la antigua Yugoslavia. En el verano de 1995 Rusia se opuso, pero no vetó, una resolución del Consejo de Seguridad que autorizaba otros 12.000 soldados de mantenimiento de la paz de la ONU, y atacó tanto la ofensiva croata contra los serbios de la Krajina como el hecho de que los gobiernos occidentales no tomaran medidas contra dicha ofensiva.

El agrupamiento de civilización más amplio y más eficaz fue el del mundo musulmán en favor de los musulmanes bosnios. La causa bosnia era universalmente popular en los países musulmanes; a los bosnios les llegaba la ayuda de fuentes diversas, públicas y privadas; los gobiernos musulmanes, sobre todo los de Irán y Arabia Saudí, competían entre sí a la hora de proporcionarles apoyo y de intentar

ganar la influencia que éste generaba. Sociedades musulmanas sunnitas y chiítas, fundamentalistas y laicas, árabes y no árabes, de Marruecos a Malaisia, todas participaron. Las manifestaciones de apoyo musulmán en favor de los bosnios variaron, desde la ayuda humanitaria (incluidos 90 millones de dólares reunidos en 1995 en Arabia Saudí), hasta actos de violencia como el asesinato en 1993 de doce croatas en Argelia a manos de extremistas islamistas «en respuesta a la masacre de nuestros correligionarios musulmanes cuyas gargantas han sido cortadas en Bosnia», pasando por el apoyo diplomático y la ayuda militar en gran escala.[46] Este agrupamiento tuvo una repercusión importante en el curso de la guerra. Fue esencial para la supervivencia del Estado bosnio y su éxito en recuperar territorio tras las arrolladoras victorias iniciales de los serbios. Estimuló enormemente la islamización de la sociedad bosnia y la identificación de los musulmanes bosnios con la comunidad islámica mundial. Y proporcionó a los Estados Unidos una motivación para compadecerse de las necesidades bosnias.

Individual y colectivamente, los gobiernos musulmanes expresaron repetidamente su solidaridad con sus correligionarios bosnios. Irán tomó la delantera en 1992, describiendo la guerra como un conflicto religioso en el que los serbios cristianos habían emprendido un genocidio contra los musulmanes bosnios. Ante su insistencia, la Organización de la Conferencia Islámica se ocupó de la cuestión y creó un grupo para intentar influir en favor de la causa bosnia en las Naciones Unidas. En agosto de 1992, representantes islámicos condenaron el supuesto genocidio ante la asamblea general de la ONU, y, en nombre de la OCI, Turquía presentó una resolución que llamaba a la intervención militar de acuerdo con el artículo 7 del reglamento de la ONU. Los países musulmanes fijaron una fecha límite a principios de 1993 para que Occidente tomara medidas a fin de proteger a los bosnios, fecha después de la cual ellos se sentirían libres para proporcionar armas a Bosnia. En mayo de 1993, la OCI condenó el plan diseñado por las naciones occidentales y Rusia para proporcionar refugios seguros a los musulmanes y para controlar la frontera con Serbia, renunciando a toda intervención militar. Exigió el final del embargo de armas, el uso de la fuerza contra el armamento pesado serbio, un enérgico control patrullero de la frontera serbia y la inclusión de tropas procedentes de países musulmanes entre las fuerzas de pacificación. Al mes siguiente, la OCI, pese a las objeciones occidentales y rusas, consiguió que la conferencia sobre los derechos humanos de la ONU aprobara una resolución que denunciaba la agresión serbia y croata y exigía poner punto final al embargo de armas. En julio de 1993, la OCI puso en cierto modo a Occidente en un compromiso al ofrecerse a proporcionar 18.000 soldados de pacificación a la ONU, soldados que procederían de Irán, Turquía, Malaisia, Túnez, Paquistán y Bangladesh. Los Estados Unidos vetaron a Irán, y los serbios se opusieron enérgicamente al envío de tropas turcas. Sin embargo éstas llegaron a Bosnia en el verano de 1994, y ya en 1995 entre los 25.000 soldados de la fuerza de protección de la ONU había 7.000 de Turquía, Paquistán, Malaisia, Indonesia y Bangladesh. En agosto de 1993, una delegación de la OCI, encabezada por el ministro de Asuntos Exteriores turco, intentó influir en Boutros Boutros-Ghali y Warren Christopher para que respaldaran ataques aéreos inmediatos de la OTAN para proteger a los bosnios contra los ataques serbios.

Según se dijo, el hecho de que Occidente no adoptara esta medida creó serias tensiones entre Turquía y sus aliados de la OTAN. [47]

Posteriormente, los Primeros ministros de Turquía y Paquistán hicieron una visita a Sarajevo, a la que se dio mucha publicidad, con el fin de demostrar palpablemente la preocupación musulmana, y la OCI reiteró sus exigencias de que se ayudara militarmente a los bosnios. En el verano de 1995, el fracaso de Occidente en la defensa de las zonas de seguridad contra ataques serbios llevó a Turquía a aprobar ayuda militar a Bosnia y a adiestrar tropas bosnias; a Malaisia, a comprometerse a venderles armas violando el embargo de la ONU; y a los Emiratos Árabes Unidos, a convenir el suministro de fondos para fines militares y humanitarios. En agosto de 1995, los ministros de Asuntos Exteriores de nueve países de la OCI declararon nulo el embargo de armas de la ONU, y en septiembre los cincuenta y dos miembros de la OCI aprobaron la ayuda armamentística y económica a los bosnios.

Aunque ninguna otra cuestión generaba un apoyo más unánime en todo el islam, la difícil situación de los musulmanes bosnios tenía especial resonancia en Turquía. Bosnia había sido parte del imperio otomano hasta 1878 en la práctica y hasta 1908 en teoría, y los emigrantes y refugiados bosnios constituyen aproximadamente el 5 % de la población de Turquía. La simpatía por la causa bosnia y el escándalo ante el palmario fracaso de Occidente en proteger a los bosnios estaban generalizados entre el pueblo turco, por lo que el islamista Partido del Bienestar, en la oposición, explotó este tema contra el gobierno. Los funcionarios del gobierno, a su vez, subrayaban las responsabilidades especiales de Turquía con respecto a todos los musulmanes balcánicos, y el gobierno presionaba periódicamente en favor de una intervención militar de la ONU que salvaguardara a los musulmanes bosnios.[48]

Con mucho, la ayuda más importante que la *ummah* prestó a los musulmanes bosnios fue la asistencia militar: armas, dinero para comprarlas, adiestramiento militar y voluntarios. Inmediatamente después de que empezara la guerra, el gobierno bosnio invitó a venir a los *muyahidin*, y se dice que el número total de voluntarios llegó a unos 4.000, más que los extranjeros que lucharon por los serbios o los croatas. En esa cifra se incluían unidades de los guardias republicanos iraníes y muchos que habían luchado en Afganistán. Entre ellos había nativos de Paquistán, Turquía, Irán, Argelia, Arabia Saudí, Egipto y Sudán, además de emigrantes albaneses y turcos procedentes de Alemania, Austria y Suiza. Las organizaciones religiosas saudíes patrocinaron a muchos voluntarios; dos docenas de saudíes resultaron muertos ya en los primeros meses de la guerra, en 1992; y la Asamblea Mundial de la Juventud Musulmana evacuó en avión a combatientes heridos hasta Jidda para proporcionarles atención médica. En el otoño de 1992, guerrilleros del Hezbollah libanés chiíta llegaron para adiestrar al ejército bosnio, tarea de la que posteriormente se ocuparían guardias republicanos iraníes. En la primavera de 1994, los servicios de información occidentales comunicaron que una unidad de guardias republicanos iraníes, compuesta por 400 hombres, estaba organizando unidades guerrilleras y terroristas radicales. «Los iraníes», decía un funcionario estadounidense, «ven esto como un modo de llegar al punto más débil de Europa.» Según las Naciones Unidas, los *muyahidin* adiestraron entre 3.000 y 5.000 bosnios destinados a brigadas islamistas especiales. El gobierno bosnio usaba a los *muyahidin* para «actividades terroristas, ilegales y de

tropas de asalto», aunque estas unidades a menudo hostilizaban a la población local y causaban otros problemas al gobierno. Los acuerdos de Dayton exigían que todos los combatientes extranjeros abandonaran Bosnia, pero el gobierno bosnio ayudó a algunos combatientes a quedarse, concediéndoles la ciudadanía bosnia e inscribiendo a los guardias republicanos iraníes como trabajadores en tareas asistenciales. «El gobierno bosnio les debe mucho a estos grupos, y especialmente a los iraníes», advertía un funcionario estadounidense a principios de 1996. «El gobierno se ha demostrado incapaz de enfrentarse a ellos. En 12 meses nosotros nos habremos ido, pero los *muyahidin* pretenden quedarse.»[49]

Los opulentos Estados de la *ummah*, encabezados por Arabia Saudí y entre los que se encontraban Irán y Libia, aportaron cantidades inmensas de dinero para desarrollar el poderío militar bosnio. En los primeros meses de la guerra, en 1992, el gobierno saudí y fuentes privadas proporcionaron 150 millones de dólares de ayuda a los bosnios, supuestamente para fines humanitarios, pero comúnmente se admite que han sido usados en gran medida con propósitos militares. Se dice que los bosnios recibieron armas por valor de 160 millones de dólares durante los dos primeros años de la guerra. Durante 1993-1995, recibieron otros 300 millones de dólares de los saudíes, más 500 millones de dólares en supuesta ayuda humanitaria. Irán fue también una fuente importante de asistencia militar y, según funcionarios estadounidenses, gastó cientos de millones de dólares al año en armas para los bosnios. Según otro informe, entre el 80 y el 90 % de las armas (por un valor total de 2.000 millones de dólares) que entraron en Bosnia durante los primeros años de la lucha fueron a parar a los musulmanes. Como resultado de esta ayuda financiera, los bosnios pudieron comprar miles de toneladas de armas. Entre los cargamentos interceptados había uno de 4.000 fusiles y un millón de cartuchos, un segundo de 11.000 fusiles, 30 morteros y 750.000 cartuchos, y un tercero con cohetes tierra-tierra, munición, *jeeps* y pistolas. Todos estos cargamentos procedían de Irán, que era su principal fuente, pero Turquía y Malaisia eran también importantes suministradores de armamento. Algunas armas llegaron directamente a Bosnia por vía aérea, pero la mayoría de ellas llegaron a través de Croacia, bien por vía aérea hasta Zagreb y después por vía terrestre, bien por mar hasta Split u otros puertos croatas y después por tierra. A cambio de permitir este tráfico, los croatas se apropiaban de una parte de las armas (según se dice, de un tercio) y, conscientes de que podría ser que en el futuro combatieran con Bosnia, prohibieron el transporte de tanques y artillería pesada a través de su territorio.[50]

El dinero, hombres, adiestramiento y armas procedentes de Irán, Arabia Saudí, Turquía y otros países musulmanes permitió a los bosnios convertir lo que todo el mundo llamaba un ejército «chusma» en una fuerza militar bien equipada y competente, aunque dentro de límites modestos. Para el invierno de 1994, observadores extranjeros informaban de mejoras espectaculares en su coherencia organizativa y su eficacia militar.[51] Poniendo su nueva fuerza militar a trabajar, los bosnios rompieron un alto el fuego y lanzaron con éxito ofensivas contra las milicias croatas primero y, más tarde, en la primavera, contra los serbios. En el otoño de 1994, el quinto cuerpo de ejército bosnio salió de Bihac, del área de seguridad de la ONU, e hizo retroceder a las fuerzas serbias, obteniendo la mayor victoria bosnia hasta ese momento y recuperando una extensión considerable de territorio de manos de los

serbios, que estaban obstaculizados por el embargo que el presidente Milosevic había decretado de la ayuda a ellos destinada. En marzo de 1995, el ejército bosnio volvió a romper una tregua e inició un avance importante cerca de Tuzla, que fue seguido por una ofensiva en junio en torno a Sarajevo. El apoyo de sus parientes musulmanes fue un factor necesario y decisivo que posibilitó al gobierno bosnio realizar tales cambios en el equilibrio militar en Bosnia.

La guerra en Bosnia fue una guerra de civilizaciones. Los tres contendientes primarios procedían de tres civilizaciones diferentes y profesaban religiones diferentes. Con una excepción parcial, la participación de los actores secundarios y terciarios seguía exactamente el modelo basado en las civilizaciones. Los Estados y organizaciones musulmanes en su totalidad acudieron en apoyo de los musulmanes bosnios y se opusieron a los croatas y serbios. Los países y organizaciones ortodoxos en su totalidad respaldaron a los serbios y se opusieron a los croatas y musulmanes. Los gobiernos y elites occidentales respaldaron a los croatas, criticaron severamente a los serbios y, por lo general, se mostraron indiferentes o temerosos respecto a los musulmanes. Conforme la guerra se prolongaba, los odios y divisiones entre los grupos se ahondaron, y se intensificaron sus identidades religiosas y de civilización, sobre todo entre los musulmanes. En conjunto, las lecciones de la guerra bosnia son: en primer lugar, los contendientes primarios en guerras de línea de fractura pueden contar con recibir ayuda, que puede ser considerable, de sus parientes civilizatorios; en segundo lugar, tal ayuda puede afectar significativamente al curso de la guerra; y en tercer lugar, los gobiernos y las personas de una civilización no emplean ni sangre ni bienes en ayudar a personas de otra civilización a librar una guerra de línea de fractura.

La única excepción parcial a este regla basada en las civilizaciones fueron los Estados Unidos, cuyos líderes favorecieron retóricamente a los musulmanes. En la práctica, sin embargo, el apoyo estadounidense fue limitado. El gobierno de Clinton aprobó el uso de la fuerza aérea norteamericana, pero no de tropas de infantería, para proteger las zonas de seguridad de la ONU, y abogó por el final del embargo de armas. No presionó de forma seria a sus aliados para mantener dicho embargo, sino que toleró, tanto los envíos de armas iraníes a los bosnios, como la financiación saudí de las compras bosnias de armamento, y en 1994 dejó de hacer cumplir el embargo.[52] Al hacer tales cosas, los Estados Unidos contrariaron a sus aliados y provocaron lo que generalmente se consideró una crisis importante dentro de la OTAN. Tras la firma de los acuerdos de Dayton, los Estados Unidos accedieron a cooperar con Arabia Saudí y otros países musulmanes en adiestrar y equipar a las fuerzas bosnias. Así, la pregunta era: ¿por qué durante la guerra y al término de ésta fueron los Estados Unidos los únicos que rompieron el molde de las civilizaciones, convirtiéndose en el único país no musulmán que promovía los intereses de los musulmanes bosnios y colaboraba en su favor con los países musulmanes? ¿Qué explica esta anomalía estadounidense?

Una posibilidad es que, en realidad, no fuera una anomalía, sino más bien una *realpolitik* cuidadosamente calculada en el ámbito de las civilizaciones. Al ponerse del lado de los bosnios y proponer, sin éxito, el fin del embargo, los Estados Unidos estaban intentando reducir la influencia de países musulmanes fundamentalistas como

Irán y Arabia Saudí sobre los bosnios, antes laicos y de orientación europea. Sin embargo, si éste fue el motivo, ¿por qué los Estados Unidos consintieron la ayuda iraní y saudí, y por qué no insistieron más enérgicamente en poner fin al embargo, y así legitimar la ayuda occidental? ¿Por qué las autoridades estadounidenses no advirtieron públicamente de los peligros del fundamentalismo islamista en los Balcanes? Una explicación alternativa de la conducta norteamericana es que el gobierno de los EE.UU. estaba presionado por sus amigos del mundo musulmán, sobre todo Turquía y Arabia Saudí, y accedió a sus deseos con el fin de mantener las buenas relaciones con ellos. Sin embargo, dichas relaciones están enraizadas en convergencias de intereses ajenos a Bosnia, y era improbable que resultaran perjudicadas de forma significativa por el hecho de que los Estados Unidos no ayudaran a este país. Además, esta explicación no daría razón de por qué los Estados Unidos aprobaron implícitamente la entrada en Bosnia de enormes cantidades de armas iraníes en un momento en el que estaban enfrentándose periódicamente a Irán en otros frentes y Arabia Saudí rivalizaba con Irán por la influencia en Bosnia.

Aunque las consideraciones de *realpolitik* en el ámbito de las civilizaciones pueden haber desempeñado algún papel a la hora de configurar las actitudes de los EE.UU., otros factores parecen haber sido más influyentes. En cualquier conflicto extranjero, los estadounidenses necesitan determinar cuáles son las fuerzas del bien y cuáles las del mal, y alinearse con las primeras. Las atrocidades de los serbios al comienzo de la guerra hicieron que la imagen de éstos fuera la de «chicos malos» que mataban inocentes y se dedicaban al genocidio; en cambio los bosnios supieron difundir una imagen de sí mismos como víctimas indefensas. A lo largo de la guerra, la prensa de los Estados Unidos prestó poca atención a la limpieza étnica y a los crímenes de guerra croatas y musulmanes o a las violaciones de las áreas de seguridad de la ONU y los altos el fuego por parte de las fuerzas bosnias. Para los estadounidenses, los bosnios se convirtieron, según la expresión de Rebecca West, en su «pueblo balcánico favorito, consagrado en sus corazones como sufriente e inocente, siempre masacrado y nunca masacrador».[53]

Las elites estadounidenses también estaban favorablemente dispuestas hacia los bosnios porque les gustaba la idea de un país multicultural, y en las primeras fases de la guerra el gobierno bosnio promovió con éxito esta imagen. A lo largo de la guerra, la política estadounidense permaneció tercamente empeñada en una Bosnia multiétnica, pese al hecho de que los serbo-bosnios y los croato-bosnios la rechazaban mayoritariamente. Aunque la creación de un Estado multiétnico era obviamente imposible si, como creían, además, un grupo étnico estaba cometiendo un genocidio contra otro, las elites estadounidenses combinaban estas imágenes contradictorias en sus mentes para producir una simpatía generalizada por la causa bosnia. Así, el idealismo, moralismo, instintos humanitarios, ingenuidad e ignorancia estadounidenses con respecto a los Balcanes les llevó a ser probosnios y antiserbios. Al mismo tiempo, la ausencia en Bosnia, tanto de intereses importantes norteamericanos en materia de seguridad, como de conexión cultural alguna, no daba al gobierno de los EE.UU. ninguna razón para hacer gran cosa en favor de los bosnios, excepto permitir que los iraníes y saudíes los armaran. Al negarse a reconocer la guerra como lo que era, el gobierno estadounidense se indispuso con sus aliados,

prolongó la lucha y ayudó a crear en los Balcanes un Estado musulmán fuertemente influido por Irán. Los bosnios, al final, sentían una profunda amargura respecto a los Estados Unidos, que habían hecho discursos grandilocuentes, pero habían aportado poco, y profunda gratitud hacia sus parientes musulmanes, que habían ofrecido el dinero y las armas necesarios para que ellos sobrevivieran y se anotaran victorias militares.

«Bosnia es nuestra España», observaba Bernard-Henri Lévy, y un editor saudí coincidía con él: «La guerra en Bosnia y Herzegovina se ha convertido en el equivalente emocional de la lucha contra el fascismo en la guerra civil española. Quienes murieron en ella son considerados mártires que intentaban salvar a sus correligionarios musulmanes».[54] La comparación es acertada. En una era de civilizaciones, Bosnia es la España de todos. La guerra civil española fue una guerra entre sistemas e ideologías políticos, la guerra bosnia, una guerra entre civilizaciones y religiones. Demócratas, comunistas y fascistas fueron a España para luchar al lado de sus hermanos ideológicos; y gobiernos demócratas, comunistas y, de forma muy activa, fascistas proporcionaron su ayuda. Las guerras yugoslavas conocieron una parecida movilización de apoyo exterior en gran escala por parte de cristianos occidentales, cristianos ortodoxos y musulmanes en favor de su pariente de civilización. Todas las grandes potencias de la ortodoxia, el islam y Occidente se implicaron profundamente. Tras cuatro años, la guerra civil española llegó a un final definitivo con la victoria de las fuerzas de Franco. Las guerras entre las comunidades religiosas de los Balcanes pueden calmarse e incluso detenerse temporalmente, pero nadie tiene probabilidades de anotarse una victoria decisiva, y sin victoria no hay final. La guerra civil española fue el preludio de la segunda guerra mundial. La guerra bosnia es un episodio sangriento más de un choque de civilizaciones en curso.

PARAR LAS GUERRAS DE LÍNEA DE FRACTURA

«Toda guerra tiene un final.» Así lo afirma la sabiduría tradicional. ¿Es esto verdad en el caso de las guerras de línea de fractura? Sí y no. La violencia de línea de fractura puede cesar totalmente durante un período de tiempo, pero rara vez termina de forma definitiva. Las guerras de línea de fractura están marcadas por frecuentes treguas, altos el fuego, armisticios, pero no por tratados de paz globales que resuelvan los problemas políticos fundamentales. Poseen esta cualidad de intermitencia porque están enraizadas en profundos conflictos de línea de fractura que llevan aparejadas relaciones antagónicas sostenidas entre grupos de civilizaciones diferentes. Los conflictos, a su vez, derivan de la proximidad geográfica, las diferentes religiones y culturas, las estructuras sociales independientes y los recuerdos históricos de las dos sociedades. En el curso de los siglos, todo esto puede evolucionar, y el conflicto subyacente puede esfumarse. O bien puede desaparecer rápida y brutalmente, si un grupo extermina al otro. Sin embargo, si no sucede ninguna de estas dos cosas, el conflicto continúa, y lo mismo pasa con los períodos recurrentes de violencia. Las guerras de línea de fractura son intermitentes, los conflictos de línea de fractura, interminables.

Conseguir siquiera la interrupción transitoria de una guerra de línea de fractura habitualmente depende de dos circunstancias. La primera es el agotamiento de los contendientes primarios. En un determinado momento, cuando las bajas han ascendido a decenas de miles, los refugiados a cientos de miles y las ciudades —Beirut, Grozny, Vukovar— han quedado reducidas a escombros, la gente grita «esto es una locura, basta ya», los radicales de ambos bandos ya no pueden movilizar la furia popular, las negociaciones que han renqueado infructuosamente durante años vuelven a la vida y los moderados se reafirman y alcanzan algún tipo de acuerdo para detener la carnicería. En la primavera de 1994, la guerra de seis años a propósito de Nagorno-Karabaj había «agotado» ya tanto a armenios como a azerbaiyanos, y por eso acordaron una tregua. En el otoño de 1995, así mismo, se informaba de que en Bosnia «Todos los bandos están exhaustos», y se materializaron los acuerdos de Dayton.[55] Sin embargo, tales interrupciones son limitadas en sí mismas. Permiten a ambas partes descansar y reponer sus recursos. Después, cuando un bando ve la oportunidad de sacar provecho, la guerra se reanuda.

Alcanzar una pausa temporal exige además un segundo factor: la implicación de participantes de nivel no primario con el interés y la influencia para reconciliar a los contendientes. Las guerras de línea de fractura casi nunca son interrumpidas por negociaciones directas únicamente entre los actores primarios, y sólo rara vez por la mediación de interlocutores desinteresados. La distancia cultural, los odios intensos y la violencia recíproca que se han infligido mutuamente hacen sumamente difícil que los grupos primarios se sienten y entablen una discusión provechosa encaminada a alguna forma de alto el fuego. Las cuestiones políticas subyacentes (quién controla qué territorio y qué gente en qué términos) siguen apareciendo e impiden el acuerdo en asuntos más puntuales.

Los conflictos entre países o grupos con una cultura común a veces se pueden resolver con la mediación de un tercer interlocutor desinteresado que comparte esa cultura, tiene una legitimidad reconocida dentro de ella y, por tanto, es de fiar para ambas partes a la hora de encontrar una solución enraizada en los valores de esa cultura. El Papa pudo mediar con éxito en la disputa fronteriza entre Argentina y Chile. En conflictos entre grupos de diferentes civilizaciones, sin embargo, no hay interlocutores desinteresados. Encontrar a un individuo, institución o Estado al que ambas partes consideren digno de confianza es sumamente difícil. Cualquier potencial mediador pertenece, o a una de las civilizaciones en conflicto, o a una tercera civilización con otra cultura más y otros intereses que no inspiran confianza en ninguna de las partes del conflicto. Al Papa no lo llamarán los chechenos y rusos ni los tamiles y cingaleses. También las organizaciones internacionales fracasan habitualmente, porque carecen de capacidad para imponer costos importantes a las partes o de ofrecerles ventajas significativas.

A las guerras de línea de fractura no les ponen fin individuos, grupos u organizaciones desinteresadas, sino interlocutores secundarios y terciarios interesados que han acudido en apoyo de su pariente y tienen la capacidad de negociar acuerdos con sus homólogos, por una parte, y de persuadir a su pariente a aceptar dichos acuerdos, por otra. Aunque ese apoyo intensifica y prolonga la guerra, es también por lo general una condición necesaria, aunque insuficiente, para limitarla y detenerla.

Quienes apoyan en un nivel secundario o terciario habitualmente no quieren verse transformados en combatientes de nivel primario y, por tanto, intentan mantener la guerra bajo control. Además tienen intereses más diversificados que los contendientes primarios, concentrados exclusivamente en la guerra, y están interesados por otros temas en sus relaciones recíprocas. De ahí la probabilidad de que, en un determinado momento, consideren que redunda en su propio interés el detener la lucha. Puesto que han acudido a respaldar a su pariente, tienen influencia sobre él. Así, quienes apoyan están cualificados para convertirse en quienes moderen y detengan.

La apertura a la reconciliación y a una resolución del conflicto aceptable para ambas partes varía en función del nivel y la distancia del implicado respecto al frente de batalla. Las relaciones en el nivel primario entre Estados y grupos de diferentes civilizaciones son más íntimas, intensas y hostiles que las relaciones más distantes y desinteresadas entre los principales Estados a nivel mundial. Los interlocutores de tercer nivel con frecuencia son Estados centrales que tienen interés en poner orden dentro de sus propias civilizaciones y en negociar para que ese orden exista también entre unas civilizaciones y otras. Así, las guerras sin interlocutores secundarios o terciarios tienen menos probabilidades de extenderse que otras, pero son más difíciles de detener, ya que son guerras entre grupos de civilizaciones carentes de Estados centrales.

Además, las guerras de línea de fractura que llevan aparejadas una sublevación dentro de un Estado establecido y esa carencia de grupos de respaldo significativos plantean problemas especiales. Si la guerra continúa por algún tiempo, las exigencias de los insurgentes se incrementan, pasando de alguna forma de la autonomía a la independencia completa, cosa que el gobierno rechaza. Habitualmente, el gobierno exige que los insurgentes abandonen las armas como primer paso hacia el cese de la lucha, a lo cual los insurgentes se niegan. El gobierno, también de forma bastante normal, se resiste a la intervención de extranjeros en lo que considera un problema puramente interno que afecta a «elementos criminales». Al definirlo como un asunto interno, da además a los otros Estados una excusa para no intervenir, como ha sido el caso de las potencias occidentales a propósito de Chechenia.

Los problemas se agravan cuando las civilizaciones implicadas carecen de Estados centrales. La guerra de Sudán, por ejemplo, que comenzó en 1956, fue detenida en 1972, cuando ambos bandos estaban exhaustos y el Consejo Mundial de las Iglesias y el Consejo Panafricano de las Iglesias, en un logro prácticamente único para unas organizaciones internacionales no gubernamentales, negociaron con éxito el acuerdo de Addis Abeba, que proporcionaba autonomía al sur de Sudán. Sin embargo, una década después el gobierno abrogó el acuerdo, se reanudó la guerra, los objetivos de los insurgentes aumentaron, la postura del gobierno se endureció, y los esfuerzos para negociar otra interrupción fracasaron. Ni el mundo árabe ni África tenían Estados centrales con el interés y la influencia para presionar a los contendientes. Los esfuerzos de mediación de Jimmy Carter y diversos líderes africanos no tuvieron éxito, ni tampoco los esfuerzos de un comité de Estados de África Oriental formado por Kenia, Eritrea, Uganda y Etiopía. Los Estados Unidos, cuyas relaciones con Sudán son de profundo antagonismo, no podían actuar directamente; ni podían pedir a Irán, Irak o Libia, que mantienen estrechas relaciones con Sudán, que desempeñaran

papeles relevantes; de ahí que se vieran obligados a recurrir al apoyo de Arabia Saudí, pero la influencia saudí sobre Sudán era también limitada.[56]

En general, las negociaciones de alto el fuego avanzan en la medida en que hay una implicación relativamente paralela e igual de interlocutores secundarios y terciarios por ambos lados. Sin embargo, en algunas circunstancias un único Estado núcleo puede ser lo bastante poderoso para provocar una interrupción. En 1992, la Conferencia para la Seguridad y para la Cooperación en Europa (CSCE) intentó mediar en la guerra armenio-azerbaiyana. Se creó un comité, el grupo de Minsk, que incluía a los implicados primarios, secundarios y terciarios en el conflicto (armenios de Nagorno-Karabaj, Armenia, Azerbaiyán, Rusia, Turquía), más Francia, Alemania, Italia, Suecia, República Checa, Bielorrusia y los Estados Unidos. Aparte de los Estados Unidos, con importantes diásporas armenias, estos últimos países tenían poco interés y poca o ninguna capacidad para conseguir poner fin a la guerra. Cuando los dos interlocutores terciarios, Rusia y Turquía, más los Estados Unidos, acordaron un plan, éste fue rechazado por los armenios de Nagorno-Karabaj. Sin embargo, Rusia patrocinó de forma independiente una larga serie de negociaciones en Moscú entre Armenia y Azerbaiyán que «crearon una alternativa al grupo de Minsk, y... así hicieron inútil el esfuerzo de la comunidad internacional».[57] Al final, después de que los contendientes primarios habían quedado exhaustos, y los rusos habían asegurado el respaldo de Irán a las negociaciones, el esfuerzo ruso consiguió un acuerdo de alto el fuego. Como interlocutores secundarios, Rusia e Irán cooperaron además, con éxito intermitente, en los intentos de acordar un alto el fuego en Tadzjikistán.

Rusia será una presencia permanente en Transcaucasia y podrá hacer cumplir el alto el fuego que patrocinó mientras tenga interés en hacerlo. Esto contrasta con la situación de los Estados Unidos con respecto a Bosnia. Los acuerdos de Dayton se apoyaron en propuestas que habían sido formuladas por el grupo de contacto de los Estados centrales interesados (Alemania, Gran Bretaña, Francia, Rusia y los Estados Unidos), pero ninguno de los demás países terciarios participó de manera directa en la elaboración del acuerdo final, y dos de los tres contendientes primarios de la guerra estuvieron marginados de las negociaciones. El cumplimiento de los acuerdos depende de una fuerza de la OTAN dominada por los estadounidenses. Si los Estados Unidos retiran sus tropas de Bosnia, ni las potencias europeas ni Rusia tendrán motivos para continuar haciendo efectivo el acuerdo; el gobierno bosnio, los serbios y los croatas tendrán muchos motivos para reanudar la lucha una vez que se hayan refrescado; y los gobiernos serbio y croata tendrán la tentación de aprovechar la oportunidad para realizar sus sueños de una Gran Serbia y una Gran Croacia.

Robert Putnam ha destacado hasta qué punto las negociaciones entre Estados son «estrategias a dos niveles», en las que los diplomáticos negocian simultáneamente con colectivos dentro de su país y con sus homólogos del otro país. En un análisis paralelo, Huntington demostró cómo los reformadores de un gobierno autoritario, al negociar una transición a la democracia con moderados de la oposición, deben negociar también con los partidarios de la línea dura dentro del gobierno (o contrarrestarlos), mientras que los moderados deben hacer lo mismo con los radicales de la oposición.[58] Estas estrategias a dos niveles suponen como mínimo cuatro grupos y al menos tres contactos, y con frecuencia cuatro, entre ellos. Sin embargo, una

guerra compleja de línea de fractura implica una estrategia a tres niveles, con un mínimo de seis grupos y al menos siete contactos entre ellos (véase la figura 11.1). Existen contactos horizontales entre ambos lados de las líneas divisorias, de pares de grupos primarios, secundarios y terciarios. Existen contactos verticales entre los grupos de diferentes niveles dentro de cada civilización. Así, conseguir una interrupción de la lucha en una guerra «modelo» es probable que exija:

- implicación activa de interlocutores secundarios y terciarios;
- negociación por parte de los implicados terciarios de los términos generales para detener los combates;
- uso por parte de los implicados terciarios de promesas y amenazas para conseguir que los actores secundarios acepten tales términos y presionen a los contendientes primarios para que hagan lo mismo;
- retirada del apoyo y, en realidad, traición a los contendientes primarios por parte de los implicados secundarios; y
- como resultado de esta presión, la aceptación de los términos por parte de los contendientes primarios, que, por supuesto, los subvierten cuando consideran que ello redunda en su propio interés.

El proceso de paz bosnio incluía todos estos elementos. Los esfuerzos de actores individuales, los Estados Unidos, Rusia, la Unión Europea, para lograr un acuerdo fueron un rotundo fracaso. Las potencias occidentales eran reticentes a incluir a Rusia como participante de pleno derecho en el proceso. Los rusos protestaron enérgicamente por su exclusión, sosteniendo que tenían vínculos históricos con los serbios y, además, intereses más directos en los Balcanes que ninguna otra de las principales potencias. Rusia insistió en participar plenamente en los esfuerzos por resolver los conflictos y condenó enérgicamente la «tendencia por parte de los Estados Unidos a imponer sus propias reglas». La necesidad de incluir a los rusos quedó clara en febrero de 1994. Sin consultar a Rusia, la OTAN lanzó un ultimátum a los serbo-bosnios para que retiraran sus armas pesadas de los alrededores de Sarajevo o arrostraran ataques aéreos. Los serbios se opusieron a esta exigencia, y se vislumbró la posibilidad de que se produjera un enfrentamiento violento con la OTAN. Yeltsin advirtió: «Algunos están intentando resolver la cuestión bosnia sin la participación de Rusia», y «No lo permitiremos». El gobierno ruso tomó entonces la iniciativa y persuadió a los serbios para que retiraran sus armas si Rusia desplegaba tropas de pacificación en la zona de Sarajevo. Este éxito diplomático impidió una intensificación de la violencia, demostró a Occidente la influencia rusa con los serbios y llevó tropas rusas al corazón de la zona disputada entre musulmanes y serbios de Bosnia.[59] Mediante esta maniobra, Rusia dejó eficazmente sentada su exigencia de «asociación igualitaria» con Occidente en la negociación con Bosnia.

Sin embargo, en abril la OTAN autorizó de nuevo el bombardeo de posiciones serbias sin consultar a Rusia. El hecho produjo una inmensa reacción negativa en todo el abanico político ruso y reforzó la oposición nacionalista a Yeltsin y Kozyrev. Inmediatamente después, las potencias terciarias relacionadas con el caso —Gran Bretaña, Francia, Alemania, Rusia y los Estados Unidos— formaron el grupo de

contacto para encontrar una solución. En junio de 1994, el grupo ideó un plan que asignaba el 51 % de Bosnia a una federación croato-musulmana, y el 49 % a los serbobosnios. Dicho plan se convirtió en la base del posterior acuerdo de Dayton. Al año siguiente fue necesario elaborar un plan para la participación de tropas rusas en el cumplimiento de los acuerdos de Dayton.

Los acuerdos entre los interlocutores terciarios tienen que ser aceptables para los actores secundarios y primarios. Los estadounidenses, como decía el diplomático ruso Vitaly Churkin, deben presionar a los bosnios, los alemanes a los croatas, y los rusos a los serbios.[60] En los primeros estadios de las guerras yugoslavas, Rusia había hecho una concesión de suma importancia al dar su aprobación a sanciones económicas contra Serbia. Como país emparentado en el que los serbios podían confiar, Rusia también fue capaz a veces de imponer restricciones a los serbios y de presionarles para que aceptaran compromisos que de otro modo habrían rechazado. En 1995, por ejemplo, Rusia y Grecia intercedieron juntas ante los serbo-bosnios para asegurar la liberación de los soldados de pacificación holandeses que éstos retenían como rehenes. Sin embargo, a veces los serbo-bosnios no cumplían los acuerdos que habían aceptado bajo presión rusa y con ello ponían en un aprieto a Rusia por no ser capaz de controlar a sus parientes. En abril de 1994, por ejemplo, Rusia garantizó el acuerdo de los serbo-bosnios que pondría fin a su ataque contra Gorazde, pero los serbios después rompieron dicho acuerdo. Los rusos se enfurecieron: los serbo-bosnios se han «vuelto fanáticos de la guerra», declaró un diplomático ruso; Yeltsin insistió en que «los líderes serbios deben cumplir el compromiso que han contraído con Rusia»; y Rusia retiró sus reparos a los ataques aéreos de la OTAN.[61]

Al tiempo que apoyaban y reforzaban a Croacia, Alemania y otros Estados occidentales eran también capaces de moderar la conducta croata. El presidente Tudjman estaba tremendamente deseoso de que su católico país fuera aceptado como europeo, y admitido en las organizaciones europeas. Las potencias occidentales explotaron, tanto el apoyo diplomático, económico y militar que proporcionaban a Croacia, como el deseo de los croatas de ser aceptados en el «club», para persuadir a Tudjman a que aceptara un compromiso en muchas cuestiones. En marzo de 1995, a Tudjman se le argumentó que si quería ser parte de Occidente tenía que permitir que la fuerza de protección de la ONU permaneciera en la Krajina. «Unirse a Occidente», decía un diplomático europeo, «es muy importante para Tudjman. No quiere quedarse solo con los serbios y los rusos.» Cuando sus tropas conquistaron territorio en la Krajina y otros lugares de población serbia, se le advirtió también que debía restringir la limpieza étnica, y que se abstuviera de extender su ofensiva a Eslavonia oriental. En otro orden de cosas, se dijo a los croatas que, si no aceptaban entrar en la federación con los musulmanes, «la puerta de Occidente quedaría cerrada para ellos definitivamente», como dijo un funcionario estadounidense.[62] Como principal fuente exterior de apoyo financiero a Croacia, Alemania se encontraba en una posición particularmente ventajosa para influir en la conducta croata. La estrecha relación que los Estados Unidos establecieron con Croacia también ayudó a impedir, al menos durante 1995, que Tudjman cumpliera su deseo, expresado a menudo, de repartir Bosnia-Herzegovina entre Croacia y Serbia.

A diferencia de Rusia y Alemania, los Estados Unidos carecían de coincidencias culturales con su cliente bosnio y, por tanto, se encontraban en una posición débil para presionar a los musulmanes hacia el compromiso. Además, retórica aparte, los Estados Unidos sólo ayudaron a los bosnios cerrando los ojos a las violaciones del embargo de armas por parte de Irán y otros Estados musulmanes. Por consiguiente, los musulmanes bosnios se sintieron cada vez más agradecidos a la colectividad islámica más amplia, y cada vez más identificados con ella. Al mismo tiempo condenaron a los Estados Unidos por seguir un «rasero doble» y no repeler la agresión contra ellos como habían hecho en el caso de Kuwait. La adopción por parte de los bosnios de esta actitud de víctimas dificultó aún más el que los Estados Unidos les presionaran para llegar a un acuerdo. Así pudieron rechazar las propuestas de paz, incrementar poco a poco su poderío militar con ayuda de sus amigos musulmanes y, finalmente, tomar la iniciativa y recuperar una parte considerable del territorio que habían perdido.

La resistencia al compromiso es fuerte entre los implicados primarios. En la guerra transcaucásica, la ultranacionalista Federación Revolucionaria Armenia (Dashnak), que era muy fuerte en la diáspora armenia, dominó Nagorno-Karabaj, rechazó la propuesta de paz turco-ruso-estadounidense de mayo de 1993 aceptada por los gobiernos armenio y azerbaiyano, emprendió ofensivas militares que provocaron acusaciones de limpieza étnica, hizo aumentar las perspectivas de una guerra más amplia y empeoró sus relaciones con el gobierno armenio, más moderado. El éxito de la ofensiva de Nagorno-Karabaj causó problemas a Armenia, que deseaba mejorar sus relaciones con Turquía e Irán para aliviar la escasez de alimentos y energía debidos a la guerra y al bloqueo turco. «[C]uanto mejor van las cosas en Karabaj, más difícil es la situación para Yereván», comentaba un diplomático occidental.[63] El presidente de Armenia, Levon Ter-Petrossian, como el presidente Yeltsin, tuvo que contrapesar las presiones de los nacionalistas en su asamblea legislativa con los intereses más amplios de política exterior en el acuerdo con otros Estados, y a finales de 1994 su gobierno declaró ilegal en Armenia el partido Dashnak.

Como los armenios de Nagorno-Karabaj, los serbios y croatas de Bosnia adoptaron posturas de línea dura. Como consecuencia de ello, cuando los gobiernos croata y serbio se vieron presionados para ayudar en el proceso de paz, surgieron problemas en sus relaciones con sus parientes bosnios. Con los croatas fueron menos graves, ya que los croato-bosnios aceptaron formalmente, aunque no en la práctica, entrar en la federación con los musulmanes. En cambio, el conflicto entre el presidente Milosevic y el líder serbo-bosnio Radovan Karadzic, espoleado por un antagonismo personal, se hizo intenso y público. En agosto de 1994, Karadzic rechazó el plan de paz que había sido aprobado por Milosevic. El gobierno serbio, deseoso de poner fin a las sanciones, anunció que iba a interrumpir todo comercio con los serbo-bosnios salvo el de alimentos y medicinas. A cambio, la ONU alivió sus sanciones a Serbia. Al año siguiente, Milosevic permitió que el ejército croata expulsara a los serbios de la Krajina, y que fuerzas croatas y musulmanas los hicieran retroceder en el noroeste de Bosnia. También acordó con Tudjman permitir la vuelta gradual a control croata de Eslavonia oriental, ocupada por los serbios. Con la aprobación de las grandes potencias, en realidad él «llevó» después a los serbo-bosnios a las negociaciones de Dayton, incorporándolos en su delegación.

Las acciones de Milosevic pusieron fin a las sanciones de la ONU contra Serbia. También le atrajeron la prudente aprobación de una comunidad internacional algo sorprendida. El belicista de 1992, nacionalista, agresivo, partidario de la limpieza étnica y de la Gran Serbia, se había convertido en el pacificador de 1995. Sin embargo, para muchos serbios se había convertido en un traidor. Fue condenado en Belgrado por nacionalistas serbios y por los líderes de la Iglesia ortodoxa, y fue acusado amargamente de traición por los serbios de la Krajina y de Bosnia. Con ello, por supuesto, reproducían exactamente las acusaciones que los colonos de Cisjordania lanzaban contra el gobierno israelí por su acuerdo con la OLP. La traición a los parientes es el precio de la paz en una guerra de línea de fractura.

El agotamiento por la guerra y los incentivos y presiones de los implicados terciarios obligan a cambios en los secundarios y primarios. O bien los moderados reemplazan en el poder a los extremistas, o bien los extremistas, como Milosevic, descubren que hacerse moderado redunda en su propio interés. Sin embargo, esta transformación entraña cierto riesgo. Los considerados traidores suscitan un odio mucho más apasionado que los enemigos. Líderes de los musulmanes cachemires, de los chechenos y los cingaleses de Sri Lanka sufrieron el destino de Sadat y Rabin por traicionar la causa e intentar llegar a soluciones de compromiso con el archienemigo En 1914, un nacionalista serbio asesinó a un archiduque austríaco. En las circunstancias resultantes de Dayton, su objetivo más probable sería Slobodan Milosevic.

Un acuerdo para detener una guerra de línea de fractura tendrá éxito aunque sea de forma transitoria, en la medida en que traduzca el equilibrio local de poder entre los contendientes primarios y los intereses de los implicados terciarios y secundarios. La división de Bosnia en dos partes, 51 % - 49 %, no era viable en 1994, cuando los serbios controlaban el 70% del país; se hizo viable cuando las ofensivas croatas y musulmanas redujeron el control serbio a casi la mitad. El proceso de paz se vio ayudado también por la limpieza étnica que tuvo lugar, ya que los serbios quedaron reducidos a menos de un 3 % de la población de Croacia, y los miembros de los tres grupos se separaron violenta o voluntariamente en Bosnia. Además, los implicados secundarios y terciarios (estos últimos son a menudo los Estados centrales de las civilizaciones) necesitan tener verdaderos intereses de seguridad o colectivos en una guerra para patrocinar una solución viable. Solos, los contendientes primarios no pueden parar las guerras de línea de fractura. Detenerlas e impedir que se intensifiquen desembocando en guerras a escala mundial depende sobre todo de los intereses y actuaciones de los Estados centrales de las principales civilizaciones del mundo. Las guerras de línea de fractura bullen de abajo arriba, las paces de línea de fractura gotean de arriba abajo.

Quinta parte

EL FUTURO DE LAS CIVILIZACIONES

Capítulo 12

OCCIDENTE, LAS CIVILIZACIONES Y LA CIVILIZACIÓN

¿RENOVACIÓN DE OCCIDENTE?

En la historia de todas las civilizaciones, la historia termina al menos una vez, y a veces más. Cuando aparece el Estado universal de la civilización, sus gentes quedan cegadas por lo que Toynbee llamaba «el espejismo de la inmortalidad», convencidas de que la suya es la forma final de la sociedad humana. Así ocurrió con el imperio romano, el califato abasí, el imperio mogol y el imperio otomano. Los ciudadanos de tales Estados universales, «en contra de hechos claros en apariencia... son propensos a considerarlos, no como el refugio de una noche en el desierto, sino como la Tierra Prometida, la meta de todos los esfuerzos humanos». Lo mismo ocurrió en el apogeo de la *pax britannica*. En 1897, para la clase media británica, «desde su punto de vista, la historia había terminado para ellos... Y tenían toda la razón al congratularse por el permanente estado de felicidad que este final de la historia les había conferido».[1] Sin embargo, las sociedades que suponen que su historia ha terminado son habitualmente sociedades cuya historia está a punto de empezar a declinar.

¿Es Occidente una excepción a esta regla? Las dos preguntas clave fueron bien formuladas por Melko:

> En primer lugar, ¿es la civilización occidental una especie nueva, una clase en sí misma, diferente, sin parangón posible respecto a todas las demás civilizaciones que han existido?
>
> En segundo lugar, ¿su expansión a escala planetaria amenaza (o promete) acabar con la posibilidad de desarrollo de todas las restantes civilizaciones?[2]

La mayoría de los occidentales se siente inclinados, de forma absolutamente natural, a responder afirmativamente a ambas preguntas. Y quizá tienen razón. Sin embargo, en el pasado los pueblos de otras civilizaciones pensaron de modo semejante y se equivocaron.

Occidente difiere obviamente de todas las demás civilizaciones que han existido, por cuanto ha dejado una huella profunda en todas las demás civilizaciones que han existido desde el año 1500. Además, inició los procesos de modernización e industrialización que se han convertido en universales, y, como consecuencia de ello, sociedades de todas las demás civilizaciones han estado intentando alcanzar a Occidente en opulencia y modernidad. Sin embargo, ¿significan estas características de Occidente que su evolución y dinámica como civilización son fundamentalmente diferentes de las leyes que han prevalecido en todas las demás civilizaciones? La evidencia de la historia y los juicios de los investigadores de la historia comparada de las civilizaciones indican lo contrario. El desarrollo de Occidente hasta hoy no se ha

apartado significativamente de las leyes evolutivas comunes a las civilizaciones a lo largo de la historia. El Resurgimiento islámico y el dinamismo económico de Asia demuestran que otras civilizaciones están vivas y con buena salud, y amenazan, al menos potencialmente, a Occidente. Una gran guerra en la que intervengan Occidente y los Estados centrales de otras civilizaciones no es inevitable, pero podría suceder. Por otra parte, la decadencia gradual e irregular de Occidente, que empezó a principios del siglo XX, podría prolongarse en el futuro durante décadas, quizá siglos. También es posible que Occidente experimente un período de renacimiento, invierta la tendencia decadente de su influencia en los asuntos mundiales y confirme de nuevo su posición como líder al que las demás civilizaciones siguen e imitan.

Carroll Quigley, en la que probablemente es la determinación más útil de los períodos de evolución de las civilizaciones históricas, ve una trayectoria común de siete fases: mezcla, gestación, expansión, época de conflicto, imperio universal, decadencia, invasión.[3] (Véase pág. 49.) Según este autor, la civilización occidental comenzó a tomar forma gradualmente entre el 370 y el 750 d.C. a través de la mezcla de elementos de las culturas clásica, semítica, sarracena y bárbara. Su período de gestación, que duró desde mediados del siglo VIII hasta finales del siglo X, fue seguido por un movimiento, inusitado en otras civilizaciones, de avances y retrocesos entre fases de expansión y fases de conflicto. En su opinión, coincidente con las de otros estudiosos de las civilizaciones, Occidente en ese momento parece estar saliendo de su fase de conflicto. La civilización occidental se ha convertido en una zona de seguridad; las guerras dentro de Occidente, aparte de alguna guerra fría ocasional, son prácticamente impensables. Occidente va desarrollando, como afirmamos en el capítulo 2, su equivalente de un imperio universal en forma de un complejo sistema de confederaciones, federaciones, regímenes y otros tipos de instituciones de cooperación que encarnan en el plano de la civilización su adhesión a una política democrática y pluralista. Dicho brevemente, Occidente se ha convertido en una sociedad madura que entra en lo que futuras generaciones, siguiendo la trayectoria recurrente de las civilizaciones, verán retrospectivamente como una «edad dorada», un período de paz producto, según Quigley, de «la ausencia de unidades rivales dentro de la zona de la civilización misma, y de la lejanía o incluso ausencia de luchas con otras sociedades foráneas». Es también un período de prosperidad que nace del «fin de la beligerancia destructiva interna, la reducción de las barreras comerciales interiores, el establecimiento de un sistema común de pesos, medidas y moneda, y del amplio sistema de gasto estatal asociado con el establecimiento de un imperio universal».

En civilizaciones anteriores, esta fase de deleitosa edad dorada, con sus visiones de inmortalidad, terminó, o espectacular y rápidamente con la victoria de una sociedad exterior, o de forma lenta e igualmente penosa por desintegración interna. Lo que sucede dentro de una civilización es crucial, tanto para su capacidad de resistir a la destrucción procedente de fuentes exteriores, como para alejar la decadencia que amenaza desde dentro. Las civilizaciones crecen, afirmaba Quigley en 1961, porque tienen un «instrumento de expansión», esto es, una organización militar, religiosa, política o económica que acumula excedentes y los invierte en innovaciones productivas. Las civilizaciones decaen cuando dejan de «aplicar el excedente a nuevos modos de hacer cosas. En términos modernos diríamos que cuando el índice de

inversión decrece». Esto sucede porque los grupos sociales que controlan el excedente tienen interés particular en usarlo para «fines no productivos, pero que satisfacen al ego... que distribuyen los excedentes para su consumo, pero no proporcionan métodos más eficaces de producción». La gente vive de su capital, y la civilización pasa de la fase del Estado universal a la fase de decadencia. Éste es un período de

> grave depresión económica, niveles de vida en decadencia, guerras civiles entre los diversos intereses creados, y creciente analfabetismo. La sociedad se hace cada vez más débil. Se hacen vanos esfuerzos por detener el desgaste promulgando leyes. Pero la decadencia continúa. Los ámbitos religioso, intelectual, social y político de la sociedad comienzan a perder en gran medida la lealtad de las masas del pueblo. Comienzan a difundirse por la sociedad nuevos movimientos religiosos. Hay una reticencia cada vez mayor a luchar por la sociedad o incluso a mantenerla pagando impuestos.

Después, la decadencia conduce a la fase de invasión, «en la que la civilización, incapaz ya de defenderse porque ya no está *dispuesta* a hacerlo, queda abierta de par en par a los "invasores bárbaros"», que a menudo proceden de «otra civilización más joven y poderosa».[4]

Sin embargo, la lección primordial de la historia de la civilización es que muchas cosas son probables, pero nada es inevitable. Las civilizaciones pueden reformarse y renovarse, y lo han hecho. La cuestión fundamental para Occidente es si, dejando totalmente a un lado las amenazas exteriores, es capaz de detener e invertir los procesos internos de decadencia. ¿Puede Occidente renovarse, o la continua degeneración interna simplemente acelerará su final o su subordinación a otras civilizaciones económica y demográficamente más dinámicas?[*]

A mediados de los años noventa, Occidente tenía muchas características que Quigley catalogaba como las de una civilización madura en la antesala de la decadencia. Económicamente, Occidente era mucho más rico que ninguna otra civilización, pero también tenía índices bajos de crecimiento económico, de ahorro y de inversión, particularmente en comparación con las sociedades del este de Asia. El consumo individual y colectivo tenía prioridad sobre la creación de los potenciales para un futuro poder económico y militar. El crecimiento vegetativo de la población era bajo, particularmente en comparación con el de los países islámicos. Sin embargo, ninguno de estos problemas tenía por qué implicar, inevitablemente, consecuencias catastróficas. Las economías occidentales estaban creciendo todavía; los países occidentales en general iban mejorando su posición acomodada; y Occidente seguía

---

[*] En una predicción que puede ser correcta, pero que en realidad no está apoyada por su análisis teórico y empírico, Quigley concluye: «La civilización occidental no existía hacía el 500 d.C.; existió en todo su esplendor hacia el 1500 d.C., y seguramente dejará de existir en algún momento del futuro, quizá antes del 2500 d.C.». Nuevas civilizaciones en China y la India, dice, que reemplazarán a las destruidas por Occidente, entrarán entonces en sus fases de expansión y amenazarán tanto a la civilización occidental como a la ortodoxa. Carroll Quigley, *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*, Indianápolis, Liberty Press, 1979 (publicado por primera vez por Macmillan en 1961), págs. 127, 164-166.

siendo el líder en investigación científica e innovación tecnológica. No era probable que los gobiernos pudieran remediar las bajas tasas de natalidad (sus esfuerzos por conseguirlo tienen menos éxito aún, en general, que sus esfuerzos por reducir el crecimiento de la población). Sin embargo, la inmigración era una fuente potencial de nuevo vigor y capital humano, con tal de que se cumplieran dos condiciones: en primer lugar, que se diera prioridad a gente capaz, cualificada y dinámica, con el talento y los conocimientos necesarios para el país anfitrión; en segundo lugar, que los nuevos inmigrantes y sus hijos se integraran en las culturas del país y de Occidente. Era posible que los Estados Unidos tuvieran problemas en cumplir la primera condición, y los países europeos en cumplir la segunda. Sin embargo, establecer criterios que rijan las categorías, fuentes, características e integración de los inmigrantes atañe plenamente a la experiencia y competencia de los gobiernos occidentales.

Mucho más importantes que la economía y la demografía son los problemas de decadencia moral, suicidio cultural y desunión política en Occidente. Entre las manifestaciones de decadencia moral a las que a menudo se hace referencia se encuentran:

1. el aumento de la conducta antisocial, como crímenes, drogadicción y violencia en general;
2. la decadencia familiar, que incluye mayores tasas de divorcio, ilegitimidad, embarazos de adolescentes y familias monoparentales;
3. al menos en los Estados Unidos, el descenso del «capital social», esto es, del número de miembros de asociaciones de voluntariado y de la confianza interpersonal asociada con tal colectivo;
4. el debilitamiento general de la «ética del trabajo» y el auge de un culto de tolerancia personal;
5. el interés cada vez menor por el estudio y la actividad intelectual, manifestado en los Estados Unidos en unos niveles inferiores de rendimiento escolar.

La salud futura de Occidente y su influencia en otras sociedades depende en una medida considerable de su éxito a la hora de afrontar esas tendencias, que, por supuesto, son la fuente de las declaraciones de superioridad moral por parte de musulmanes y asiáticos.

La cultura occidental está cuestionada por grupos situados dentro de las sociedades occidentales. Uno de esos cuestionamientos procede de los inmigrantes de otras civilizaciones que rechazan la integración y siguen adhiriéndose y propagando los valores, costumbres y culturas de sus sociedades de origen. Este fenómeno se percibe sobre todo entre los musulmanes en Europa, que, sin embargo, son una pequeña minoría. También es manifiesto, en menor grado, entre los hispanos de los Estados Unidos, que son una gran minoría. Si la integración fracasa en este caso, los Estados Unidos se convertirán en un país escindido, con todos los potenciales de contienda y desunión internas que eso entraña. En Europa, la civilización occidental también podría quedar socavada por el debilitamiento de su componente central, el cristianismo. El número de europeos que profesan creencias religiosas, observan

prácticas de una religión y participan en sus actividades son cada vez menores.[5] Esta tendencia refleja, no tanto hostilidad respecto a la religión, cuanto indiferencia ante ella. Sin embargo, los conceptos, valores y prácticas cristianos impregnan la civilización europea. «Los suecos son probablemente el pueblo más irreligioso de Europa», comentaba uno de ellos, «pero no se puede entender este país de ningún modo a menos que se caiga en la cuenta de que nuestras instituciones, prácticas sociales, familias, política y forma de vida están configuradas de forma fundamental por nuestra herencia luterana.» Los estadounidenses, a diferencia de los europeos, creen mayoritariamente en Dios, se consideran gente religiosa y asisten a la iglesia en gran número. Aunque no había indicios de un resurgimiento de la religión en Estados Unidos a mediados de los años ochenta, la década siguiente fue testigo de una actividad religiosa intensificada.[6] El desgaste del cristianismo entre los occidentales es probable que sea, en el peor de los casos, sólo una amenaza a muy largo plazo para la salud de la civilización occidental.

En los Estados Unidos existía un peligro más inmediato y grave. Históricamente, la identidad nacional estadounidense se ha definido culturalmente por la herencia de la civilización occidental y políticamente por los principios del credo norteamericano en el que coinciden abrumadoramente los estadounidenses: libertad, democracia, individualismo, igualdad ante la ley, constitucionalismo, propiedad privada. A finales del siglo XX, ambos componentes de la identidad norteamericana se vieron sometidos a un violento ataque, concentrado y continuo, por parte de un número pequeño pero influyente de intelectuales y publicistas. En nombre del multiculturalismo, atacaban la identificación de los Estados Unidos con la civilización occidental, negaban la existencia de una cultura estadounidense común y promovían identidades y agrupamientos raciales, étnicos y otros de tipo cultural subnacional. Condenaban, según palabras de uno de sus informes, la «propensión sistemática hacia la cultura europea y sus derivados» en educación y «el dominio de la perspectiva monocultural europeo-estadounidense». Como decía Arthur M. Schlesinger, Jr., los multiculturalistas eran «muy a menudo separatistas etnocéntricos que veían poco en la herencia occidental aparte de los crímenes de Occidente». Su «talante es el de despojar a los estadounidenses de la pecaminosa herencia europea y buscar inyecciones redentoras de culturas no occidentales».[7]

La tendencia multicultural se manifestó también en una variada legislación que siguió a las leyes de derechos civiles de los años sesenta, y en los años noventa el gobierno de Clinton hizo del estímulo de la diversidad uno de sus objetivos principales. El contraste con el pasado es llamativo. Los Padres Fundadores veían la diversidad como una realidad y como un problema: de ahí el lema nacional, *e pluribus unum*, escogido por un comité del Congreso Continental formado por Benjamin Franklin, Thomas Jefferson y John Adams. Los líderes políticos posteriores también temían los peligros de la diversidad racial, regional, étnica, económica y cultural (que de hecho provocó la mayor guerra del siglo que medió entre 1815 y 1914), reaccionaron a la llamada de «unámonos» e hicieron de la promoción de la unidad nacional su responsabilidad fundamental. «El único modo absolutamente seguro de llevar esta nación a la ruina, de impedirle toda posibilidad de continuar como nación», advertía Theodore Roosevelt, «sería permitir que se convirtiera en una maraña de

nacionalidades enfrentadas.»[8] Sin embargo, en los años noventa, los líderes de los Estados Unidos, no sólo lo permitían, sino que promovían asiduamente la diversidad del pueblo al que gobernaban, en lugar de su unidad.

Los líderes de otros países, como hemos visto, a veces han intentado rechazar su herencia cultural y cambiar la identidad de su país de una civilización a otra. Hasta la fecha, ninguno ha tenido éxito; en cambio, han creado países desgarrados y esquizofrénicos. Los multiculturalistas estadounidenses rechazan igualmente la herencia cultural de su país. Sin embargo, en lugar de intentar identificar a los Estados Unidos con otra civilización, desean crear un país de muchas civilizaciones, lo que equivale a decir un país que no pertenezca a ninguna civilización y carezca de núcleo cultural. La historia demuestra que ningún país así constituido puede pervivir largo tiempo como una sociedad coherente. Unos Estados Unidos de múltiples civilizaciones no serán los Estados Unidos, serán las Naciones Unidas.

Los multiculturalistas también cuestionaban un elemento fundamental del credo estadounidense, al sustituir los derechos de los individuos por los derechos de los grupos, definidos ampliamente desde el punto de vista de la raza, la etnia, el sexo y la preferencia sexual. Dicho credo, decía Gunnar Myrdal en los años cuarenta, reforzando los comentarios de observadores extranjeros que se remontan a Héctor St. John de Crèvecoeur y Alexis de Tocqueville, ha sido «el cemento en la estructura de esta nación grande y dispar». «Nuestro destino como nación no ha sido», coincidía Richard Hofstader, «tener ideologías, sino ser una.»[9] ¿Qué les sucederá, pues, a los Estados Unidos si esa ideología es rechazada por una parte importante de sus ciudadanos? El destino de la Unión Soviética, el otro gran país cuya unidad, más aún que la de los Estados Unidos, estaba definida en términos ideológicos, es un ejemplo aleccionador para los estadounidenses. «[E]l fracaso total del marxismo... y la espectacular desmembración de la Unión Soviética», ha indicado el filósofo japonés Takeshi Umehara, «sólo son los precursores del hundimiento del liberalismo occidental, la corriente principal de la modernidad. Lejos de ser la alternativa al marxismo y la ideología imperante al final de la historia, el liberalismo será la siguiente ficha de dominó que caiga.»[10] En una época en la que los pueblos de todas partes se definen en términos culturales, ¿qué lugar hay para una sociedad sin un núcleo cultural, y definida sólo por un credo político? Los principios políticos son una base poco firme para construir sobre ella una colectividad duradera. En un mundo de múltiples civilizaciones donde la cultura cuenta, los Estados Unidos podrían ser simplemente la última y anómala reliquia de un mundo occidental en vías de desaparición donde la ideología contaba.

El rechazo del credo y de la civilización occidental supone el final de los Estados Unidos de América tal y como los hemos conocido. También significa realmente el final de la civilización occidental. Si los Estados Unidos se desoccidentalizan, Occidente queda reducido a Europa y a unos pocos países ultramarinos de colonos europeos escasamente poblados. Sin los Estados Unidos, Occidente se convierte en una parte minúscula y decreciente de la población del mundo, en una península pequeña y sin trascendencia, situada en el extremo de la masa continental euroasiática.

El choque entre los multiculturalistas y los defensores de la civilización occidental y del credo estadounidense es, según la frase de James Kurth, «el *verdadero* choque»

dentro del sector americano de la civilización occidental.[11] Los estadounidenses no pueden evitar la pregunta: ¿somos un pueblo occidental o somos algo más? El futuro de los Estados Unidos y el de Occidente dependen de que los norteamericanos reafirmen su adhesión a la civilización occidental. Dentro del país, esto significa rechazar los diversos y subversivos cantos de sirena del multiculturalismo. En el plano internacional supone rechazar los esquivos e ilusorios llamamientos a identificar los Estados Unidos con Asia. Sean cuales sean las conexiones económicas que puedan existir entre ellas, la importante distancia cultural existente entre las sociedades asiáticas y estadounidense impide su unión en una casa común. Culturalmente, los norteamericanos son parte de la familia occidental; los multiculturalistas pueden dañar e incluso destruir esa relación, pero no pueden reemplazarla. Cuando los estadounidenses buscan sus raíces culturales, las encuentran en Europa.

A mediados de los años noventa, se produjo una nueva discusión acerca de la naturaleza y el futuro de Occidente, un renovado reconocimiento de que tal realidad había existido y un mayor interés por lo que pudiera asegurar el mantenimiento de su existencia. En cierto modo, esto brotó de la necesidad constatada de ampliar la principal institución occidental, la OTAN, para incluir a los países occidentales del este, y de las serias divisiones que surgieron dentro de Occidente acerca de cómo reaccionar ante la disgregación de Yugoslavia. Más en general, expresaba también inquietud acerca de la futura unidad de Occidente al faltar la amenaza soviética y particularmente por lo que esto significaba para el compromiso de los Estados Unidos con Europa. A medida que los países occidentales han ido interactuando más con sociedades no occidentales cada vez más poderosas, han cobrado progresivamente una mayor conciencia del núcleo cultural occidental común que los vincula. Dirigentes de ambos lados del Atlántico han insistido en la necesidad de remozar la colectividad atlántica. A finales de 1994 y en 1995, los ministros de Defensa alemán y británico, los ministros de Exteriores francés y estadounidense, Henry Kissinger y otras diversas figuras destacadas se adhirieron a esta causa. Su argumento fue sintetizado por el ministro de Defensa británico Malcolm Rifkind, quien, en noviembre de 1994, afirmaba la necesidad de «una Comunidad Atlántica» apoyada en cuatro pilares: defensa y seguridad materializada en la OTAN; «fe compartida en el imperio de la ley y en la democracia parlamentaria»; «capitalismo liberal y libre comercio»; y «la común herencia cultural europea procedente de Grecia y Roma, a través del Renacimiento, y que llega hasta los valores, creencias y civilización comunes de nuestro siglo».[12] En 1995, la Comisión Europea puso en marcha un proyecto para «renovar» la relación transatlántica, lo que llevó a la firma de un pacto a gran escala entre la Unión y los Estados Unidos. Simultáneamente, muchos dirigentes políticos y empresariales europeos apoyaron la creación de una zona de libre comercio transatlántica. Aunque la AFL-CIO [Federación Americana de Trabajadores y Congreso de Organizaciones Industriales] se opuso al NAFTA y a otras medidas de liberalización del comercio, su dirección respaldó cordialmente dicho acuerdo transatlántico de libre comercio que no amenazaba los puestos de trabajo estadounidenses con la competencia de países con salarios bajos. También fue apoyado por conservadores tanto europeos (Margaret Thatcher) como estadounidenses (Newt Gingrich), y también por líderes canadienses y otros dirigentes británicos.

Occidente, como se dijo en el capítulo 2, atravesó una primera fase europea de desarrollo y expansión que duró varios siglos, y después una segunda fase americana en el siglo XX. Si Norteamérica y Europa renuevan su vida moral, construyen sobre su coincidencia cultural y desarrollan formas exclusivas de integración económica y política para complementar su colaboración en materia de seguridad en la OTAN, podrían generar una tercera fase euroamericana de prosperidad económica e influencia política occidentales. Una integración política significativa contrarrestaría en cierta medida la decadencia relativa en la proporción de Occidente respecto a la población, el producto económico y el potencial militar del mundo, y restablecería el poder de Occidente a los ojos de los líderes de otras civilizaciones. «Con su influencia comercial», advertía a los asiáticos el Primer ministro Mahathir, «la confederación UE-NAFTA podría dictar las condiciones al resto del mundo».[13] Sin embargo, el que Occidente se una o no política y económicamente depende sobre todo de que los Estados Unidos se reafirmen en su identidad como nación occidental y definan su papel a escala mundial como líder de la civilización occidental.

OCCIDENTE EN EL MUNDO

Un mundo en el que las identidades culturales —étnicas, nacionales, religiosas, de civilización— son fundamentales, y las afinidades y diferencias culturales configuran las alianzas, antagonismos y líneas de conducta de los Estados, tiene tres consecuencias claras para Occidente en general y para los Estados Unidos en particular.

En primer lugar, los estadistas sólo pueden alterar la realidad de forma constructiva si la reconocen y entienden. La política de la cultura que está surgiendo, el poder en alza de las civilizaciones no occidentales y la creciente afirmación cultural de estas sociedades han sido ampliamente reconocidos en el mundo no occidental. Los líderes europeos han señalado las fuerzas culturales que congregan y disgregan a la gente. Las elites estadounidenses, en cambio, han sido lentas para aceptar estas realidades que están surgiendo y para enfrentarse a ellas. Los gobiernos de Bush y Clinton apoyaron la unidad de la Unión Soviética, Yugoslavia, Bosnia y Rusia, países de múltiples civilizaciones, esforzándose en vano por detener las poderosas fuerzas étnicas y culturales que presionaban en favor de la desunión. Promovieron planes de integración económica de las diversas civilizaciones, planes que, o bien son inútiles, como ocurre con la APEC, o bien suponen costos económicos y políticos importantes e imprevistos, como en el caso del NAFTA y México. Intentaron establecer estrechas relaciones con los Estados centrales de otras civilizaciones, en forma de «asociación a escala mundial» con Rusia, o de «compromiso constructivo» con China, ante los conflictos naturales de intereses entre los Estados Unidos y esos países. Al mismo tiempo, el gobierno de Clinton no supo implicar incondicionalmente a Rusia en la búsqueda de la paz en Bosnia, pese al gran interés de Rusia en esa guerra como Estado central de la ortodoxia. Al perseguir la quimera de un país de múltiples civilizaciones, el gobierno de Clinton negó la autodeterminación a las minorías serbia y croata y ayudó a crear en los Balcanes un aliado de Irán, islamista y con régimen de partido

único. De manera parecida, el gobierno de los EE.UU. apoyó también el sometimiento de los musulmanes al dominio ortodoxo, manteniendo que «Sin duda Chechenia es parte de la Federación Rusa».[14]

Aunque los europeos admiten universalmente la importancia fundamental de la línea divisoria entre la cristiandad occidental, por un lado, y la ortodoxia y el islam, por otro, los Estados Unidos, decía su secretario de Estado, «no reconocen ninguna línea divisoria fundamental entre las partes católica, ortodoxa e islámica de Europa». Sin embargo, quienes no reconocen líneas divisorias fundamentales están condenados a verse contrariados por ellas. Al principio, el gobierno de Clinton no pareció consciente del cambiante equilibrio de poder entre los Estados Unidos y las sociedades del este asiático, y por eso de vez en cuando anunciaba metas con respecto al comercio, los derechos humanos, la proliferación nuclear y otras cuestiones, que era incapaz de realizar. En conjunto, el gobierno estadounidense ha tenido una dificultad extraordinaria para adaptarse a una época en la que la política mundial está configurada por mareas culturales y de civilización.

En segundo lugar, el pensamiento estadounidense en materia de política exterior adolecía también de una renuencia a abandonar, alterar o, a veces, incluso reconsiderar posturas adoptadas para satisfacer las necesidades de la guerra fría. Algunos demostraban esta actitud persistiendo en ver como amenaza potencial a una resucitada Unión Soviética. Más en general, las personas tendían a considerar intocables las alianzas y acuerdos de limitación de armamento establecidos durante la guerra fría. La OTAN se debe mantener en la forma que tenía en la guerra fría. El Tratado de Seguridad norteamericano-japonés es fundamental para la seguridad del este asiático. El tratado de misiles antibalísticos (ABM) es inviolable. El tratado de fuerzas convencionales en Europa (CFE) se debe cumplir. Obviamente ninguno de éstos u otros legados de la guerra fría se debe desechar a la ligera. Sin embargo, tampoco redunda necesariamente en interés de los Estados Unidos o de Occidente el que mantengan la forma que tenían durante la guerra fría. La realidad de un mundo multicivilizatorio indica que la OTAN debe ampliarse para incluir a otras sociedades occidentales que desean ingresar en ella, y debe reconocer el tremendo absurdo de contar entre sus miembros a dos Estados que son enemigos acérrimos uno del otro y carecen de afinidad cultural con los demás miembros. Un tratado de misiles antibalísticos pensado para satisfacer la necesidad, surgida en la guerra fría, de garantizar la mutua vulnerabilidad de las sociedades soviética y estadounidense, e impedir así la guerra nuclear soviético-norteamericana puede perfectamente estorbar la capacidad de los Estados Unidos y otras sociedades para protegerse contra amenazas o ataques impredecibles por parte de movimientos terroristas y dictadores irracionales. El tratado de seguridad entre los EE.UU. y Japón ayudó a impedir una agresión soviética contra Japón. ¿Para qué se supone que sirve en la era posterior a la guerra fría? ¿Para contener y disuadir a China? ¿Para lentificar la acomodación japonesa a una China pujante? ¿Para retrasar una mayor militarización japonesa? Cada vez se están planteando más dudas en Japón acerca de la presencia militar norteamericana en aquel país, y en los Estados Unidos respecto a la necesidad de un compromiso de defender Japón sin contraprestaciones. El acuerdo de fuerzas convencionales en Europa (CFE) fue ideado para atemperar la confrontación OTAN-

Pacto de Varsovia en Europa Central, confrontación que ha desaparecido. El principal efecto del acuerdo ahora es crear dificultades a Rusia a la hora de afrontar lo que considera amenazas procedentes de los pueblos musulmanes del sur.

En tercer lugar, la diversidad cultural y civilizatoria cuestiona la creencia occidental, y particularmente estadounidense, en la validez universal de la cultura occidental. Esta creencia se expresa tanto descriptiva como normativamente. Descriptivamente, sostiene que los pueblos de todas las sociedades quieren adoptar los valores, instituciones y prácticas occidentales. Si parecen no tener ese deseo y estar adheridos a sus propias culturas tradicionales, son víctimas de una «conciencia errónea» comparable a la que los marxistas encontraban entre los proletarios que apoyaban el capitalismo. Normativamente, la creencia universalista occidental postula que la gente de todo el mundo debe abrazar los valores, instituciones y cultura occidentales porque representan el pensamiento más elevado, más ilustrado, más liberal, más racional, más moderno y más civilizado del género humano.

En el mundo que está surgiendo, de conflicto étnico y choque entre civilizaciones, la creencia de Occidente en la universalidad de su cultura adolece de tres males: es falsa; es inmoral; y es peligrosa. Que es falsa ha sido la tesis central de este libro, tesis perfectamente resumida por Michael Howard: la «común suposición occidental de que la diversidad cultural es una curiosidad histórica que se va desgastando rápidamente con el crecimiento de una cultura mundial común, de orientación occidental y anglohablante, que configuraría nuestros valores básicos... simplemente, no es verdadera».[15] Un lector que a estas alturas no esté convencido de la sabiduría del comentario de sir Michael vive en un mundo alejado de la realidad.

La creencia de que los pueblos no occidentales deben adoptar los valores, instituciones y cultura occidentales es inmoral debido a lo que sería necesario para llevarla a la práctica. El alcance casi universal del poder europeo a finales del siglo XIX y la dominación a escala mundial de los Estados Unidos a finales del siglo XX difundieron gran parte de la civilización occidental por el mundo. Sin embargo, el mundialismo universal ya no existe. La hegemonía norteamericana está retrocediendo, aunque sólo sea porque ya no es necesario proteger a los Estados Unidos contra una amenaza militar soviética del estilo de la guerra fría. La cultura, como hemos sostenido, sigue al poder. Si las sociedades no occidentales han de ser configuradas una vez más por la cultura occidental, tal cosa sólo sucederá como resultado de la expansión, despliegue e influencia del poder occidental. El imperialismo es la necesaria consecuencia lógica del universalismo. Además, por su condición de civilización madura, Occidente ya no posee el dinamismo económico o demográfico requerido para imponer su voluntad a otras sociedades, y cualquier esfuerzo por hacer tal cosa es además contrario a los valores occidentales de la autodeterminación y la democracia. A medida que las civilizaciones asiática y musulmana comiencen a afirmar cada vez más la validez universal de sus culturas, los occidentales irán comprendiendo cada vez mejor la conexión entre universalismo e imperialismo.

El universalismo occidental es peligroso porque se basa en un espejismo, el de la centralidad de Occidente en la historia universal. Es peligroso para el mundo porque podría conducir a una gran guerra entre Estados centrales de diferentes civilizaciones, y es peligroso para Occidente porque podría llevar a la derrota de Occidente. Con el

hundimiento de la Unión Soviética, los occidentales ven su civilización en una posición de dominio sin parangón, mientras que, al mismo tiempo, sociedades más débiles, asiáticas y musulmanas, entre otras, están empezando a cobrar fuerza. De ahí que pudieran verse inducidos a aplicar la lógica de Bruto:

...nuestras legiones están rebosantes
y madura nuestra causa. El enemigo
aumenta día tras día; nosotros
en la cumbre, bordeamos el declive.
En los asuntos humanos hay un flujo,
que lleva a la fortuna si aprovechas la pleamar.
Si la dejas, harás el viaje de la vida
tropezando en escollos y miserias.
Ahora navegamos con marea alta
y, si no seguimos la corriente favorable,
ponemos en peligro nuestra empresa.

Sin embargo, esta lógica provocó la derrota de Bruto en Filipos, y el curso prudente para Occidente no es intentar detener el cambio en el poder, sino aprender a navegar entre escollos, soportar las miserias, moderar sus empresas y salvaguardar su cultura.

Todas las civilizaciones pasan por procesos semejantes de aparición, ascenso y decadencia. Occidente difiere de las demás civilizaciones, no en el modo en que se ha desarrollado, sino en el carácter peculiar de sus valores e instituciones. Entre éstos se encuentran sobre todo su cristianismo, pluralismo, individualismo e imperio de la ley, que hicieron posible que Occidente inventara la modernidad, se extendiera por el mundo y se convirtiera en la envidia de las demás sociedades. Estas características, en conjunto, son peculiares de Occidente. Europa, como ha dicho Arthur M. Schlesinger, Jr., es «la fuente —la fuente *única*—» de las «ideas de libertad individual, democracia política, del imperio de la ley, los derechos humanos y la libertad cultural... Estas son ideas *europeas*, no asiáticas, ni africanas, ni de Oriente Próximo u Oriente Medio, salvo por adopción».[16] Ellas convierten en única a la civilización occidental, y la civilización occidental es valiosa, no porque sea universal, sino porque es única. Por consiguiente, la principal responsabilidad de los líderes occidentales no es intentar remodelar otras civilizaciones a imagen de Occidente, cosa que escapa a su poder en decadencia, sino preservar, proteger y renovar las cualidades únicas de la civilización occidental. Puesto que los Estados Unidos de América son el más poderoso país occidental, sobre él recae mayormente esa responsabilidad.

Preservar la civilización occidental ante la decadencia de su poder redunda en interés de los Estados Unidos y los países europeos:

para conseguir una mayor integración política, económica y militar y para coordinar sus posturas a fin de impedir que Estados de otras civilizaciones exploten las diferencias entre ellos;
para incorporar a la Unión Europea y la OTAN a los Estados occidentales de Europa Central, es decir, a los países de Visegrado, las repúblicas bálticas, Eslovenia y Croacia;
para estimular la «occidentalización» de Latinoamérica y, hasta donde sea posible, el estrecho alineamiento de los países latinoamericanos con Occidente;
para refrenar el desarrollo del poderío militar convencional y no convencional de los países islámicos y sínicos;
para retrasar la deriva de Japón alejándose de Occidente y su acomodo con China;
para aceptar a Rusia como el Estado central de la ortodoxia y como gran potencia regional con legítimos intereses en la seguridad de sus fronteras del sur;
para mantener la superioridad tecnológica y militar occidental sobre otras civilizaciones;
y, lo más importante, para reconocer que la intervención occidental en asuntos de otras civilizaciones es probablemente la fuente más peligrosa de inestabilidad y de conflicto potencial a escala planetaria en un mundo multicivilizatorio.

En las circunstancias posteriores a la guerra fría, los Estados Unidos se llenaron de debates a gran escala sobre el rumbo adecuado de la política exterior norteamericana. Sin embargo, en esta época los Estados Unidos no pueden ni dominar el mundo ni escapar de él. Ni el internacionalismo ni el aislacionismo, ni el multilateralismo ni el unilateralismo serán lo que mejor sirva a sus intereses. El mejor modo de fomentarlos será renunciar a estos extremos opuestos y adoptar en cambio una postura occidental de estrecha cooperación con sus socios europeos para proteger y promocionar los intereses y valores de la civilización única de Occidente.

ORDEN Y GUERRA DE CIVILIZACIONES

Una guerra a escala planetaria en la que participasen los Estados centrales de las principales civilizaciones del mundo es muy improbable, pero no imposible. Una guerra así, lo hemos indicado, podría producirse a partir de la intensificación de una guerra de línea divisoria entre grupos de diferentes civilizaciones, entre los que muy posiblemente se encontrarían musulmanes por un lado y no musulmanes por el otro. La intensificación se hace más probable si los aspirantes musulmanes a Estado central rivalizan en proporcionar asistencia a sus correligionarios dispuestos a la lucha. La hacen menos probable los intereses que países emparentados secundarios y terciarios pueden tener en no implicarse a fondo en la guerra. Una fuente más peligrosa de guerra a escala planetaria entre civilizaciones es el cambiante equilibio de poder entre las civilizaciones y sus Estados centrales. A lo largo de la historia, tales cambios de poder entre Estados importantes han producido guerras significativas. Si continúan, el ascenso de China y la creciente seguridad en sí mismo de ésta, «el mayor actor de la

historia del hombre», ejercerán una tremenda presión sobre la estabilidad internacional a principios del siglo XXI. La aparición de China como la potencia dominante en el este y sudeste asiático sería contraria a los intereses estadounidenses tal y como éstos han sido interpretados históricamente. Dichos intereses eran reafirmados explícitamente en el borrador de la Guía de Planificación del Ministerio de Defensa filtrada a la prensa en febrero de 1992. Los Estados Unidos, afirma este documento, «deben impedir que cualquier potencia hostil domine una región cuyos recursos, bajo un control consolidado, fueran suficientes para generar una potencia mundial. Entre tales regiones se incluyen Europa Occidental, el este asiático, los territorios de la antigua Unión Soviética y el sudoeste asiático... Nuestra estrategia actualmente se debe volver a concentrar en impedir la aparición de futuros competidores potenciales a escala mundial».[17]

Dado este interés estadounidense, ¿cómo podría producirse una guerra entre los Estados Unidos y China? Supongamos que es el año 2010. Las tropas norteamericanas han salido de Corea, que se ha reunificado, y los Estados Unidos han reducido sustancialmente su presencia militar en Japón. Taiwán y China continental han llegado a un acuerdo por el que Taiwán continúa teniendo la mayor parte de su independencia *de facto*, pero reconoce explícitamente la soberanía de Pekín y, con el apadrinamiento de China, ha sido admitido en las Naciones Unidas siguiendo el modelo de Ucrania y Bielorrusia en 1946. La explotación de los recursos petrolíferos en el mar de la China meridional ha avanzado deprisa, en buena parte auspiciada por los chinos, pero en algunas zonas bajo control vietnamita la explotación corre a cargo de empresas estadounidenses. China anuncia que va a establecer su control pleno y total sobre el conjunto del mar, cuya soberanía ha reivindicado siempre. Los vietnamitas se resisten y se producen combates entre barcos de guerra chinos y vietnamitas. Los chinos, ansiosos de vengar su humillación de 1979, invaden Vietnam. Los vietnamitas piden la ayuda estadounidense. Los chinos advierten a los Estados Unidos que permanezcan al margen. Japón y las demás naciones de Asia no saben qué hacer. Los Estados Unidos dicen que no pueden aceptar una conquista china de Vietnam, exigen sanciones económicas contra China y envían una de las pocas fuerzas expedicionarias con portaaviones que le quedan al mar de la China meridional. Los chinos condenan esto como una violación de las aguas territoriales chinas y lanzan ataques aéreos contra la fuerza expedicionaria. Los esfuerzos del secretario general de la ONU y del Primer ministro japonés por negociar un alto el fuego fracasan, y la lucha se extiende a otros lugares del este de Asia. Japón prohíbe el uso de las bases estadounidenses instaladas en ese país para actuar contra China, los Estados Unidos ignoran tal prohibición, y Japón anuncia su neutralidad y pone en cuarentena las bases. Los submarinos y los aviones chinos con base en tierra, que operan tanto desde Taiwán como desde el continente, infligen graves daños a barcos e instalaciones estadounidenses en el este asiático. Mientras tanto, las fuerzas de infantería chinas entran en Hanoi y ocupan gran parte de Vietnam.

Puesto que tanto China como Estados Unidos tienen misiles capaces de transportar armas nucleares al territorio rival, se produce un implícito punto muerto, y estas armas no se usan en las primeras fases de la guerra. Sin embargo, el temor a tales ataques existe en ambas sociedades y es particularmente intenso en los Estados

Unidos. Esto hace que muchos norteamericanos comiencen a preguntar: ¿por qué nos estamos viendo sometidos a este peligro? ¿Qué importa que China controle el mar de la China meridional, Vietnam o incluso todo el sudeste de Asia? La oposición a la guerra es particularmente fuerte en el sudoeste de los Estados Unidos dominado por los hispanos, donde la gente y los gobiernos estatales dicen «ésta no es nuestra guerra» e intentan optar por no intervenir, siguiendo el ejemplo de Nueva Inglaterra en la guerra de 1812. Después de que los chinos consoliden sus victorias iniciales en el este de Asia, la opinión estadounidense comienza a moverse en la dirección esperada por Japón en 1942: los costos de frustrar esta última afirmación de poder hegemónico son demasiado grandes; aceptaremos un final negociado a la lucha esporádica o «extraña guerra» ahora en curso en el Pacífico occidental.

Pero, mientras tanto, la guerra está teniendo repercusión en los grandes Estados de otras civilizaciones. La India aprovecha la oportunidad ofrecida por el hecho de que China se concentre en el este asiático para lanzar un ataque devastador contra Paquistán con vistas a aniquilar totalmente el potencial militar nuclear y convencional de ese país. Al principio tiene éxito, pero la alianza militar entre Paquistán, Irán y China entra en acción, e Irán acude en ayuda de Paquistán con fuerzas militares modernas y muy perfeccionadas. La India queda atascada combatiendo a las tropas iraníes y a las guerrillas paquistaníes de varios grupos étnicos diferentes. Tanto Paquistán como la India piden ayuda a Estados árabes —la India advirtiendo del peligro de dominación iraní del sudoeste asiático—, pero los éxitos iniciales de China contra los Estados Unidos han estimulado importantes movimientos antioccidentales en las sociedades musulmanas. Uno a uno, los pocos gobiernos prooccidentales que quedan en los países árabes y en Turquía son derribados por movimientos islamistas potenciados por los últimos grupos del auge demográfico de jóvenes musulmanes. La oleada de antioccidentalismo provocada por la debilidad occidental lleva a un ataque árabe en gran escala contra Israel, que la sexta flota de los EE.UU., muy reducida, es incapaz de detener.

China y los Estados Unidos intentan conseguir el respaldo de otros Estados clave. Cuando China se anota éxitos militares, Japón comienza nerviosamente a subirse al carro de China, cambiando su posición, de una neutralidad formal, a una neutralidad positiva proChina, y cediendo después a las exigencias de China y convirtiéndose en cobeligerante. Las fuerzas japonesas ocupan las bases estadounidenses que quedan en Japón, y los Estados Unidos evacúan precipitadamente sus tropas. Los Estados Unidos decretan un bloqueo de Japón, y barcos norteamericanos y japoneses entablan duelos esporádicos en el Pacífico occidental. Al comienzo de la guerra, China habría propuesto un pacto de seguridad mutuo a Rusia (que recordaba vagamente el pacto entre Hitler y Stalin). Sin embargo, los éxitos chinos tienen en Rusia justamente el efecto contrario al que tuvieron en Japón. La perspectiva de una victoria china y de una dominación china total en el este asiático aterroriza a Moscú. Cuando Rusia empieza a adoptar una postura antiChina y a reforzar sus tropas en Siberia, los numerosos colonos chinos de Siberia estorban sus movimientos. Entonces China interviene militarmente para proteger a sus compatriotas y ocupa Vladivostock, el valle del río Amur y otras zonas clave de Siberia oriental. A medida que la lucha entre

tropas rusas y chinas se extiende en Siberia central, se producen alzamientos en Mongolia, que China había puesto anteriormente bajo un régimen de «protectorado».

El control y el acceso al petróleo es de importancia fundamental para todos los combatientes. Pese a su gran inversión en energía nuclear, Japón es todavía muy dependiente de las importaciones de petróleo, y esto refuerza su inclinación a acomodarse a China y a asegurar su suministro de petróleo desde el golfo Pérsico, Indonesia y el mar de la China meridional. Durante el curso de la guerra, conforme los países árabes pasan a estar controlados por extremistas islámicos, los suministros de petróleo a Occidente se acaban, y éste, por consiguiente, pasa a depender cada vez más de las fuentes rusas, caucasianas y centroasiáticas. Esto lleva a Occidente a intensificar sus esfuerzos por conseguir que Rusia entre en su bando, y a apoyarla en extender su control al sur de sus fronteras sobre los países musulmanes, ricos en petróleo.

Mientras tanto, los Estados Unidos se esfuerzan al máximo para movilizar todo el apoyo de sus aliados europeos. Éstos, aunque ofrecen ayuda diplomática y económica, se muestran reticentes a intervenir militarmente. Sin embargo, China e Irán tienen miedo de que los países occidentales acaben acudiendo en apoyo de los Estados Unidos, lo mismo que los Estados Unidos acabaron viniendo en ayuda de Gran Bretaña y Francia en las dos guerras mundiales. Para impedir tal cosa, despliegan secretamente en Bosnia y Argelia misiles de alcance medio capaces de transportar armas nucleares y advierten a las potencias europeas que permanezcan al margen de la guerra. Como ha ocurrido casi siempre con los esfuerzos chinos por intimidar a países distintos de Japón, esta medida tiene justamente las consecuencias contrarias a las pretendidas por China. Los servicios de información de los EE.UU. detectan el despliegue y lo comunican, y el Consejo de la OTAN declara que los misiles deben ser retirados inmediatamente. Sin embargo, antes de que la OTAN pueda actuar, Serbia, deseosa de recuperar su papel histórico como la defensora del cristianismo contra los turcos, invade Bosnia. Croacia se le une, y los dos países ocupan Bosnia, se apoderan de los misiles, se reparten el país y prosiguen sus esfuerzos por completar la limpieza étnica que habían sido forzados a detener en la última década del siglo XX. Albania y Turquía intentan ayudar a los bosnios; Grecia y Bulgaria ponen en marcha invasiones de la Turquía europea, y el pánico estalla en Estambul cuando los turcos huyen a través del Bósforo. Mientras tanto, un misil con carga nuclear, lanzado desde Argelia, explota en las afueras de Marsella y la OTAN contraataca con devastadores ataques aéreos contra objetivos norteafricanos.

Así, los Estados Unidos, Europa, Rusia y la India se han visto envueltos en una lucha verdaderamente planetaria contra China, Japón y la mayor parte del islam. ¿Cómo terminaría una guerra así? Ambos bandos tienen un importante potencial nuclear, y está claro que si tal potencial llegara a usarse en una proporción que no fuera mínima, los principales países de ambos bandos podrían quedar en gran parte destruidos. Si la disuasión mutua funcionara, el agotamiento de ambos bandos podría llevar a un armisticio negociado, que, sin embargo, no resolvería el problema fundamental de la hegemonía china en el este asiático. Por otro lado, Occidente podría intentar derrotar a China mediante el uso de su poder militar convencional. Sin embargo, el alineamiento de Japón con China da a ésta la protección de un cordón

sanitario insular que impide a los Estados Unidos usar su poderío naval contra los centros de población e industria chinos situados a lo largo de la costa. La alternativa es acercarse a China desde el oeste. La lucha entre Rusia y China lleva a la OTAN a dar la bienvenida a Rusia como miembro, y a cooperar con ella en impedir las incursiones chinas en Siberia, mantener el control ruso sobre los países musulmanes productores de petróleo y gas de Asia Central, promover insurrecciones de tibetanos, uighures y mongoles contra el dominio chino, y movilizar y desplegar gradualmente hacia el este, en Siberia, fuerzas occidentales y rusas para el asalto final a través de la Gran Muralla hasta Pekín, Manchuria y el corazón del país han.

Sea cual sea el resultado inmediato de esta guerra planetaria entre civilizaciones —la mutua devastación nuclear, una pausa negociada como resultado del agotamiento de ambos bandos o la marcha final de fuerzas rusas y occidentales hasta la plaza de Tiananmen— el resultado más claro a largo plazo sería, casi inevitablemente, la radical decadencia del poderío económico, demográfico y militar de todos los grandes contendientes de la guerra. Como resultado de ello, el poder a escala mundial que había pasado a lo largo de los siglos de Oriente a Occidente y después había comenzado a cambiar de nuevo de Occidente a Oriente, se desplazaría ahora del norte al sur. Los grandes beneficiarios de la guerra de civilizaciones son aquellas civilizaciones que se abstuvieron de entrar en ella. Con Occidente, Rusia, China y Japón devastados en grados diversos, el camino está expedito para que la India, si escapó a tal devastación aun cuando fuera uno de los contendientes, intente remodelar el mundo según criterios hindúes. Amplios sectores de la opinión pública estadounidense culpan del grave debilitamiento de los Estados Unidos a la estrecha orientación occidental de las elites WASP [= blancas, anglosajonas y protestantes], y los líderes hispanos llegan al poder apoyados por la promesa de una amplia ayuda del tipo del plan Marshall procedente de los países latinoamericanos que habría quedado al margen de la guerra y se encuentran en pleno auge económico. África, por otro lado, tiene poco que ofrecer a la reconstrucción de Europa y en cambio arroja hordas de gente movilizada socialmente que devora lo que queda. En Asia, si China, Japón y Corea están devastadas por la guerra, el poder también se desplaza hacia el sur, e Indonesia, que habría permanecido neutral, se convierte en el Estado dominante y, bajo la guía de sus consejeros australianos, toma medidas para determinar el curso de los acontecimientos desde Nueva Zelanda, al este, hasta Birmania y Sri Lanka al oeste y Vietnam al norte. Todo lo cual presagia un futuro conflicto con la India y con una China restablecida. En cualquier caso, el centro de la política global se desplaza al sur.

Si esta hipótesis le parece al lector una fantasía insensata e inverosímil, todo es inútil. Esperemos que ninguna otra hipótesis de guerra planetaria entre civilizaciones tenga mayor verosimilitud. Sin embargo, lo más verosímil, y por tanto más inquietante, de esta hipótesis es la causa de la guerra: la intervención del Estado central de una civilización (los Estados Unidos) en una disputa entre el Estado central de otra civilización (China) y un Estado miembro de dicha civilización (Vietnam). Para los Estados Unidos, tal intervención era necesaria para defender el derecho internacional, repeler una agresión, proteger la libertad de navegación, mantener su acceso al petróleo del mar de la China meridional e impedir la dominación del este asiático por una sola potencia. Para China, esa intervención era un intento totalmente

intolerable y, como de costumbre, arrogante del principal Estado occidental de humillar e intimidar a China, provocar la oposición a ella dentro de su zona cultural y negarle un papel propio en los asuntos mundiales.

En la era que viene, dicho brevemente, para evitar grandes guerras entre civilizaciones es preciso que los Estados centrales se abstengan de intervenir en conflictos que se produzcan dentro de otras civilizaciones. Ésta es una verdad que a algunos Estados, particularmente a los Estados Unidos, sin duda les resultará difícil de aceptar. Esta *norma de abstención*, según la cual los Estados centrales deben evitar intervenir en conflictos dentro de otras civilizaciones, es el primer requisito de la paz en un mundo multicivilizatorio y multipolar. El segundo requisito es la *norma de mediación conjunta*, según la cual los Estados centrales han de negociar unos con otros la contención o interrupción de las guerras de línea divisoria entre Estados o grupos de sus civilizaciones.

La aceptación de estas normas y de un mundo con mayor igualdad entre las civilizaciones no será fácil para Occidente o para aquellas civilizaciones que pueden aspirar a complementar o a suplantar a Occidente en su papel dominante. En un mundo así, por ejemplo, es razonable que los Estados centrales puedan considerar prerrogativa suya el poseer armas nucleares y negar tales armas a otros miembros de su civilización. En una mirada retrospectiva sobre sus esfuerzos por obtener «plena capacidad nuclear» para Paquistán, Zulfikar Ali Bhutto justificaba dichos esfuerzos: «Sabemos que Israel y Sudáfrica tienen plena capacidad nuclear. Las civilizaciones cristiana, judía e hindú tienen esa capacidad. Sólo la civilización islámica carecía de ella, pero esa situación está a punto de cambiar».[18] La rivalidad por el liderazgo dentro de civilizaciones que carecen de un Estado central simple puede estimular también la rivalidad por la posesión de armas nucleares. Aun cuando Irán mantiene estrechas relaciones de cooperación con Paquistán, es claramente consciente de que necesita armas nucleares tanto como Paquistán. Por otro lado, Brasil y Argentina abandonaron sus programas encaminados a este fin, y Sudáfrica destruyó sus armas nucleares, aunque podría perfectamente desear adquirirlas de nuevo si Nigeria comienza a desarrollar tal potencial. Aunque, obviamente, la proliferación nuclear supone riesgos, como han señalado Scott Sagan y otros, un mundo en el que uno o dos Estados centrales en cada una de las principales civilizaciones tuvieran armas nucleares y ningún otro Estado las poseyera podría ser un mundo razonablemente estable.

La mayoría de las principales instituciones internacionales datan de poco después de la segunda guerra mundial y están configuradas de acuerdo con los intereses, valores y prácticas occidentales. A medida que el poder occidental decline con respecto al de otras civilizaciones, se producirán presiones para remodelar dichas instituciones ajustándolas a los intereses de tales civilizaciones. La cuestión más obvia, más importante y probablemente más controvertida concierne a los miembros permanentes del Consejo de Seguridad de la ONU. Dichos miembros han sido las grandes potencias victoriosas de la segunda guerra mundial, circunstancia que cada vez guarda menos relación con la realidad del poder en el mundo. A la larga, o se realizan cambios en sus miembros, o es probable que se adopten procedimientos menos formales para tratar cuestiones de seguridad, lo mismo que los encuentros de los «siete grandes» (G-7) han tratado las cuestiones económicas a escala planetaria.

En un mundo multicivilizatorio, lo ideal sería que cada gran civilización tuviera al menos un puesto permanente en el Consejo de Seguridad. Actualmente sólo tres lo tienen. Brasil ha sugerido cinco nuevos miembros permanentes, aunque sin derecho de veto: Alemania, Japón, la India, Nigeria y el mismo Brasil. Sin embargo, eso dejaría sin representación a los 1.000 millones de musulmanes del mundo, salvo en la medida en que Nigeria pudiera asumir esa responsabilidad. Desde un punto de vista civilizatorio, está claro que Japón y la India deberían ser miembros permanentes, y África, Latinoamérica y el mundo musulmán deberían tener puestos permanentes, que podrían ser ocupados, siguiendo un criterio rotatorio, por los principales Estados de esas civilizaciones; la selección de dichos Estados se encargarían de hacerla la Organización de la Conferencia Islámica, la Organización para la Unidad Africana y la Organización de Estados Americanos (salvo los Estados Unidos). También sería apropiado concentrar los puestos británico y francés en uno sólo, el de la Unión Europea, cuyo ocupante rotatorio sería seleccionado por la Unión. Así, siete civilizaciones tendrían cada una un puesto permanente, y Occidente tendría dos, un reparto que en general responde a la distribución de la población, la riqueza y el poder en el mundo.

LOS ATRIBUTOS COMUNES DE LA CIVILIZACIÓN

Algunos estadounidenses han promovido el multiculturalismo dentro de su país; otros han promovido el universalismo fuera de él; y los hay que han hecho ambas cosas. El multiculturalismo dentro del país amenaza a los Estados Unidos y a Occidente; el universalismo fuera de él amenaza a Occidente y al mundo. Ambos niegan la unicidad de la cultura occidental. Los monoculturalistas a escala mundial pretenden hacer el mundo como Estados Unidos. Los multiculturalistas quieren hacer Estados Unidos como el mundo. Un norteamericano multicultural es imposible porque unos Estados Unidos no occidentales no son estadounidenses. Un mundo multicultural es inevitable porque un imperio planetario es imposible. La preservación de los Estados Unidos y de Occidente requiere la renovación de la identidad occidental. La seguridad del mundo requiere la aceptación de la multiculturalidad a escala planetaria.

La vacuidad del universalismo occidental y la realidad de la diversidad cultural a escala mundial, ¿conducen inevitable e irrevocablemente al relativismo moral y cultural? Si el universalismo legitima el imperialismo, ¿el relativismo legitima la represión? Una vez más, la respuesta a estas preguntas es sí y no. Las culturas son relativas; la moralidad es absoluta. Las culturas, como ha sostenido Michael Walzer, son «densas»; prescriben instituciones y modelos de conducta para guiar a los seres humanos por los caminos correctos en una sociedad particular. Sin embargo, por encima de esta moralidad maximalista, superándola y naciendo al mismo tiempo de ella, hay una moralidad minimalista, «tenue», que incorpora «características reiteradas de las moralidades densas o maximalistas particulares». Los conceptos morales mínimos de verdad y justicia se encuentran en todas las moralidades densas y no se pueden separar de ellas. También hay mínimos «mandatos [morales] negativos, muy probablemente normas contra el asesinato, el engaño, la tortura, la opresión y la

tiranía». Lo que la gente comparte es «más el sentido de un enemigo [o mal] común que la adhesión a una cultura común». La sociedad humana es «universal porque es humana, particular porque es una sociedad». A veces caminamos con otros; la mayor parte del tiempo caminamos solos.[19] Sin embargo, de la común condición humana se deriva una moralidad mínima «tenue», y «las disposiciones universales» se encuentran en todas las culturas.[20] En lugar de promover las características supuestamente universales de una civilización, los requisitos de la convivencia cultural exigen investigar lo que es común a la mayoría de las civilizaciones. En un mundo de múltiples civilizaciones, la vía constructiva es renunciar al universalismo, aceptar la diversidad y buscar atributos comunes.

Un esfuerzo oportuno por identificar tales atributos comunes en un lugar muy pequeño tuvo lugar en Singapur a principios de los años noventa. La población de Singapur se compone aproximadamente por un 76 % de chinos, un 15 % de malayos y musulmanes y un 6 % de sikhs e hinduistas indios. En el pasado, el gobierno ha intentado promover «valores confucianos» entre su pueblo, pero también ha insistido en que todos sean educados en inglés y hablen esta lengua con soltura. En enero de 1989, el presidente Wee Kim Wee, en su alocución de apertura del Parlamento señalaba la importante medida en que los 2,7 millones de habitantes de Singapur habían experimentado influencias culturales foráneas llegadas de Occidente que les habían «puesto en íntimo contacto con nuevas ideas y tecnologías del exterior», pero que les habían «expuesto también» «a valores y estilos de vida extraños». «Las ideas asiáticas tradicionales de moralidad, deber y sociedad que nos han sostenido en el pasado», advertía, «están dando paso a una visión de la vida más occidentalizada, individualizada y centrada en el yo.» Es necesario, afirmaba, identificar los valores fundamentales que las diferentes colectividades étnicas y religiosas de Singapur tenían en común y «que captan la esencia de lo que es ser de Singapur».

El presidente Wee señalaba cuatro de esos valores: «situar la sociedad por encima del yo, defender la familia como la piedra angular fundamental de la sociedad, resolver los problemas importantes mediante el consenso y no la contienda, y subrayar la tolerancia y la armonía racial y religiosa». Su discurso generó una amplia discusión sobre los valores de los habitantes de Singapur y, dos años después, un Libro Blanco que exponía la postura del gobierno. El Libro Blanco suscribía los cuatros valores indicados por el presidente, pero añadía un quinto en apoyo del individuo, en buena medida debido a la necesidad de subrayar la prioridad del mérito individual en la sociedad de Singapur, en contraste con los valores confucianos de jerarquía y familia, que podían llevar al nepotismo. El Libro Blanco definía así los «valores comunes» de los habitantes de Singapur:

> La nación antes que la colectividad [étnica], y la sociedad por encima del yo.
> La familia como la célula básica de la sociedad.
> Atención y apoyo de la colectividad al individuo.
> Consenso en lugar de contienda.
> Armonía racial y religiosa.

Aunque mencionaba la adhesión de Singapur a la democracia parlamentaria y a la perfección en el gobierno, la declaración de *valores comunes* excluía explícitamente de su esfera los valores políticos. El gobierno subrayaba que Singapur era «en aspectos fundamentales una sociedad asiática» y debía seguir siéndolo. «Los habitantes de Singapur no son estadounidenses ni anglosajones, aunque puedan hablar inglés y vestir ropa occidental. Si a la larga los ciudadanos de Singapur no se pudieran distinguir de los estadounidenses, británicos o australianos, o, peor aún, se convirtieran en una mala imitación de ellos [esto es, en un país desgarrado], perderíamos nuestra ventaja sobre estas sociedades occidentales, que nos permite mantener lo nuestro en el plano internacional.»[21]

El proyecto de Singapur era un esfuerzo ambicioso e inteligente por definir una identidad cultural de Singapur que sus colectividades étnicas y religiosas compartían y que les distinguía de Occidente. Ciertamente, una declaración de valores occidentales, y particularmente estadounidenses, daría mucho más peso a los derechos del individuo en comparación con los de la colectividad, a la libertad de expresión y a la verdad que surge de la pugna de ideas, a la participación y competencia políticas y al imperio de la ley en contraste con el imperio de gobernantes expertos, sabios y responsables. Pero, aun así, aunque pudieran complementar los valores de Singapur y darles una prioridad algo menor, pocos occidentales rechazarían esos valores como indignos. Al menos en un nivel básico de moralidad «tenue», existen algunas coincidencias entre Asia y Occidente. Además, como muchos han señalado, sea cual sea el grado en que las principales religiones del mundo —cristianismo, ortodoxia, hinduismo, budismo, islam, confucianismo, taoísmo, judaísmo— dividan al género humano, también comparten valores clave. Si los seres humanos llegan alguna vez a crear una civilización universal, ésta surgirá gradualmente mediante el examen y expansión de estos elementos comunes. Así, además de la norma de abstención y de mediación conjunta, la tercera norma para la paz en un mundo multicivilizatorio es la *norma de los atributos comunes*: los pueblos de todas las civilizaciones deben buscar e intentar ampliar los valores, instituciones y prácticas que tienen en común con los pueblos de otras civilizaciones.

Este esfuerzo contribuiría, no sólo a limitar el choque de las civilizaciones, sino también a fortalecer la civilización en singular. La civilización en singular presumiblemente hace referencia a una mezcla compleja de grados superiores de moralidad, religión, saber, arte, filosofía, tecnología, bienestar material y, probablemente, otras cosas. Obviamente, estos ámbitos no cambian necesariamente de grado a la vez. Sin embargo, los investigadores determinan fácilmente, en la historia de las civilizaciones, puntos altos y bajos a escala de civilización. La pregunta, entonces, es ésta: ¿cómo se puede registrar en un gráfico los altos y bajos de la evolución de la civilización humana? ¿Existe una tendencia general a lo largo de los siglos, que trascienda las civilizaciones individuales, hacia niveles superiores de civilización? Si existe tal tendencia, ¿es producto de los procesos de modernización que incrementan el control de los seres humanos sobre su entorno y, por tanto, generan grados cada vez más altos de perfeccionamiento tecnológico y de bienestar material? En la época contemporánea, ¿es, pues, un nivel superior de modernidad

requisito previo de un nivel superior de civilización? ¿O el nivel de civilización varía ante todo dentro de la historia de cada civilización?

Esta cuestión es otra manifestación del debate sobre la naturaleza lineal o cíclica de la historia. Cabe pensar que la modernización y la evolución moral humana, producidas por una mayor educación, conciencia y comprensión de la sociedad humana y de su entorno natural, producen un movimiento sostenido hacia niveles cada vez más altos de civilización. Otra posibilidad es que los niveles de civilización simplemente reflejen fases de la evolución de las civilizaciones. Cuando las civilizaciones aparecen por primera vez, su gente es habitualmente vigorosa, dinámica, cruel, brutal, móvil y expansionista. Está relativamente incivilizada. A medida que la civilización evoluciona, se hace más sedentaria y desarrolla las técnicas y habilidades que la hacen más civilizada. Cuando la competencia entre sus elementos constituyentes va disminuyendo y aparece un Estado universal, la civilización alcanza su nivel más alto de civilización, su «edad dorada», con un florecimiento de la moralidad, el arte, la literatura, la filosofía, la tecnología y la capacidad militar, económica y política. Cuando empieza a decaer como civilización, su nivel de civilización también declina hasta que desaparece ante el embate de una civilización diferente que se presenta con un nivel también bajo de civilización.

La modernización generalmente ha elevado el nivel material de civilización en todo el mundo. Pero, ¿ha elevado también sus dimensiones morales y culturales? En algunos aspectos parece que sí. La esclavitud, la tortura, los malos tratos crueles a los individuos se han ido haciendo cada vez menos aceptables en el mundo contemporáneo. Sin embargo, ¿se debe esto simplemente a la influencia de la civilización occidental en las demás culturas, y, por tanto, se producirá una marcha atrás moral a medida que el poder occidental decaiga? En los años noventa existen muchas pruebas de un quebrantamiento de la ley y el orden a escala mundial, de Estados debilitados y de una anarquía cada vez mayor en muchas partes del mundo, de una ola de crímenes a nivel planetario, de mafias internacionales y de cárteles de droga, de una creciente drogadicción en muchas sociedades, de un debilitamiento generalizado de la familia, de un descenso de la confianza y la solidaridad social en muchos países, de violencia étnica, religiosa y de civilización, y del imperio de las armas que predomina en gran parte del mundo. En una ciudad tras otra —Moscú, Rio de Janeiro, Bangkok, Shanghai, Londres, Roma, Varsovia, Tokio, Johannesburgo, Delhi, Karachi, El Cairo, Bogotá, Washington—, el crimen parecía estar extendiéndose rápidamente, y los elementos básicos de la civilización, desvaneciéndose. La gente hablaba de una crisis planetaria de autoridad. El desarrollo de empresas internacionales productoras de bienes económicos se vio igualado cada vez más por el de organizaciones internacionales como mafias criminales, cárteles de droga y bandas terroristas que atacaban violentamente la civilización. Ley y orden es el primer requisito para que la civilización exista, y en gran parte del mundo —África, Latinoamérica, la antigua Unión Soviética, sur de Asia, Oriente Próximo y Medio— parecía estar esfumándose, al tiempo que se veía sometida a serios ataques en China, Japón y Occidente. A escala mundial, parecía que, en muchos aspectos, la civilización estaba cediendo ante la barbarie, lo cual generaba la imagen de un fenómeno sin precedentes, el de una Edad Oscura universal que podía caer sobre la humanidad.

En los años cincuenta, Lester Pearson advertía que los seres humanos estaban entrando en «una época en la que las diferentes civilizaciones tendrían que aprender a convivir en intercambio pacífico, aprendiendo unas de otras, estudiando cada una la historia e ideales, el arte y la cultura de las demás y enriqueciendo unas las vidas de las otras. La alternativa, en este pequeño mundo superpoblado, es el malentendido, la tensión, el choque y la catástrofe».[22] El futuro de la paz y de la civilización depende de la comprensión y cooperación entre los líderes políticos e intelectuales de las principales civilizaciones del mundo En el choque de civilizaciones, Europa y los Estados Unidos pueden permanecer asociados o no En el choque máximo, el «*verdadero* choque» a escala planetaria, entre civilización y barbarie, también las grandes civilizaciones del mundo, con sus ricas realizaciones en el ámbito de la religión, el arte, la literatura, la filosofía, la ciencia, la tecnología, la moralidad y la compasión, pueden asociarse o seguir separadas En la época que está surgiendo, los choques de civilizaciones son la mayor amenaza para la paz mundial, y un orden internacional basado en las civilizaciones es la protección más segura contra la guerra mundial

NOTAS

CAPÍTULO 1

1. Henry Kissinger, *Diplomacy*, Nueva York, Simon & Schuster, 1994, págs. 23-24.

2. Expresión de H.D.S. Greenway, *Boston Globe*, 3 de diciembre de 1992, pág. 19.

3. Vaclav Havel, «The New Measure of Man», *New York Times*, 8 de julio de 1994, pág. A27; Jacques Delors, «Questions Concerning European Security», Conferencia, Instituto Internacional de Estudios Estratégicos, Bruselas, 10 de septiembre de 1993, pág. 2.

4. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, págs. 17-18. (Trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 14ª ed., 1990.)

5. John Lewis Gaddis, «Toward the Post-Cold War World», *Foreign Affairs* 70 (primavera de 1991), 101; Judith Goldstein y Robert O. Keohane, «Ideas and Foreign Policy: An Analytical Framework», en Goldstein y Keohane (comps.), *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, págs. 8-17.

6. Francis Fukuyama, «The End of History», *The National Interest* nº 16 (verano de 1989), 4, 18.

7. «Address to the Congress Reporting on the Yalta Conference», 1 de marzo de 1945, en Samuel I. Rosenman (comp.), *Public Papers and Addresses of Franklin D. Roosevelt*, Nueva York, Russell and Russell, 1969, XIII, 586.

8. Véanse Max Singer y Aaron Wildavsky, *The Real World Order: Zones of Peace, Zones of Turmoil*, Chatham, Nueva Jersey; Chatham House, 1993; Robert O. Keohane y Joseph S. Nye, «Introduction: The End of the Cold War in Europe», en Keohane, Nye y Stanley Hoffmann (comps.), en *After the Cold War: International Institutions and State Strategies in Europe, 1989-1991*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, pág. 6; y James M. Goldgeier y Michael McFaul, «A Tale of Two Worlds: Core and Periphery in the Post-Cold War Era», en *International Organization* nº 46 (primavera de 1992), 467-491.

9. Véase F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*, Nueva York, Macmillan, 1946.

10. Edward W. Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978, págs. 43-44.

11. Véanse Kenneth N. Waltz, «The Emerging Structure of International Politics», en *International Security* 18 (otoño de 1993), 44-79; John J. Mearsheimer, «Back to

the Future: Instability in Europe after the Cold War», *en International Security* nº 15 (verano de 1990), 5-56.

12. Stephen D. Krasner cuestiona la importancia de Westfalia como hito. Véase su trabajo «Westphalia and All That», en Goldstein y Keohane (comps.), *Ideas and Foreign Policy*, págs. 235-264.

13. Zbigniew Brzezinski, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty-first Century*, Nueva York, Scribner, 1993; Daniel Patrick Moynihan, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1993; véase también Roben Kaplan, «The Coming Anarchy», *Atlantic Monthly* 273 (febrero de 1994), 44-76.

14. Véanse *New York Times*, 7 de febrero de 1993, págs. 1, 14; y Gabriel Schoenfeld, «Outer Limits», *Post-Soviet Prospects* 17 (enero de 1993), 3, citando cifras del ministerio de Defensa ruso.

15. Véanse Gaddis, «Toward the Post-Cold War World»; Benjamin R. Barber, «Jihad vs. McWorld», *Atlantic Monthly* 269 (marzo de 1992), 53-63, y *Jihad vs. McWorld*, Nueva York, Times Books, 1995; Hans Mark, «After Victory in the Cold War: The Global Village or Tribal Warfare», en J. J. Lee y Walter Korter (comps.), *Europe in Transition: Political, Economic, and Security Prospects for the 1990s*, LBJ School of Public Affairs, University of Texas at Austin, marzo de 1990, págs. 19-27.

16. John J. Mearsheimer, «The Case for a Nuclear Deterrent», *Foreign Affairs* 72 (verano de 1993), 54

17. Lester B. Pearson, *Democracy in World Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1955, págs. 82-83.

18. De forma completamente independiente, Johan Galtung llevó a cabo un análisis que guarda un estrecho paralelo con el mío en la relevancia que otorga a la política global de las siete u ocho civilizaciones principales y de sus Estados centrales. Véase su trabajo «The Emerging Conflict Formations», en Katharine y Majid Tehranian (comps.), *Restructuring for World Peace: On the Threshold of the Twenty-First Century*, Cresskill, Nueva Jersey, Hampton Press, 1992, págs. 23-24. Galtung ve siete agrupamientos regionales y culturales que aparecen dominados por potencias hegemónicas: los Estados Unidos, la Comunidad Europea, Japón, China, Rusia, la India y un «núcleo islámico». Entre otros autores que a principios de los años noventa proponían argumentos parecidos concernientes a las civilizaciones se encuentran: Michael Lind, «American as an Ordinary Country», *American Enterprise* 1 (sept./oct. de 1990), 19-23; Barry Buzan, «New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century», *International Affairs* 67 (1991), 441, 448-449; Robert Gilpin, «The Cycle of Great Powers: Has It Finally Been Broken?», Princeton University, comunicación no publicada, 19 de mayo de 1993, págs. 6 y sigs.; William S. Lind, «North-South Relations: Returning to a World of Cultures in Conflict», *Current World Leaders* 35 (diciembre de 1992), 1073-1080, y «Defending Western Culture», *Foreign Policy* 84 (otoño de 1994), 40-50; «Looking Back from 2992: A World History, chap. 13: The Disastrous 21st Century», *Economist*, 26 de diciembre de 1992-8 de enero de 1993, págs. 17-19; «The New World Order: Back to the Future», *Economist*, 8 de enero de 1994, págs. 21-23; «A Survey of Defence and the Democracies», *Economist*, 1 de septiembre de 1990; Zsolt Rostovanyi, «Clash of Civilizations and Cultures: Unity

and Disunity of World Order», comunicación no publicada, 29 de marzo de 1993; Michael Vlahos, «Culture and Foreign Policy», *Foreign Policy* 82 (primavera de 1991), 59-78; Donald J. Puchala, «The History of the Future of International Relations», *Ethics and International Affairs* 8 (1994), 177-202; Mahdi Elmandjra, «Cultural Diversity: Key to Survival in the Future», ponencia presentada al Primer Congreso Mexicano sobre Estudios del Futuro, Ciudad de México, septiembre de 1994. En 1991, Elmandjra publicó en árabe un libro que apareció en francés al año siguiente con el título *Première Guerre Civilisationnelle,* Casablanca, Ed. Toubkal, 1982, 1994.

19. Fernand Braudel, *On History*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, págs. 210-211.

CAPÍTULO 2

1. «La historia del mundo es la historia de las grandes culturas»: Oswald Spengler, *Decline of the West*, Nueva York, A. A. Knopf, 1926-1928, II, 170. Entre las obras principales de estos investigadores que analizan la naturaleza y dinámica de las civilizaciones se encuentran: Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, trad. Ephraim Fischoff, 1968; Emile Durkheim y Marcel Mauss, «Note on the Notion of Civilization», *Social Research* 38 (1971), 808-813; Oswald Spengler, *Decline of the West*; Pitirim Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, Nueva York, American Book Co., 4 vols., 1937-1985; Arnold Toynbee, *A Study of History*, Londres, Oxford University Press, 12 vols., 1934-1961; Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie,* Leiden, A. W. Sijthoff's Uitgerversmaatschappij N.V., 1935; A. L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, Berkeley, University of California Press, 1944, y *Style and Civilizations*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1973; Philip Bagby, *Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations*, Londres, Longmans, Green, 1958; Carroll Quigley, *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*, Nueva York, Macmillan, 1961; Rushton Coulborn, *The Origin of Civilized Societies*, Princeton, Princeton University Press, 1959; S. N. Eisenstadt, «Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics», *British Journal of Sociology* 32 (junio de 1981), 155-181; Fernand Braudel, *History of Civilizations*, Nueva York, Allen Lane — Penguin Press, 1994, y *On History*, Chicago, University of Chicago Press, 1980; William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1963; Adda B. Bozeman, «Civilizations Under Stress», *Virginia Quarterly Review* 51 (invierno de 1975), 1-18, *Strategic Intelligence and Statecraft*, Washinton, Brassey's (US), 1992, y *Politics and Culture in International History: From the Ancient Near East to the Opening of the Modern Age*, New Brunswick, Nueva Jersey, Transaction Publishers, 1994; Christopher Dawson, *Dynamics of World History*, LaSalle, Illinois, Sherwood Sudgen Co., 1978, y *The Movement of World revolution*, Nueva York, Sheed and Ward, 1959; Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Felipe

Fernández-Armesto, *Millennium: A History of the Last Thousand Years*, Nueva York, Scribners, 1995. A estas obras se podría añadir la última, trágicamente señalada, de Louis Hartz, *A Synthesis of World History*, Zurich, Humanity Press, 1983, que «con notable clarividencia», como comentaba Samuel Beer, «prevé una división del género humano muy parecida a la actual del mundo posterior a la guerra fría» en cinco grandes «regiones culturales»: cristiana, musulmana, hinduista, confucianista y africana: Nota conmemorativa, Louis Hartz, *Harvard University Gazette* 89 (27 de mayo de 1994). Una indispensable y sucinta visión de conjunto e introducción al análisis de las civilizaciones es la de Matthew Melko, *The Nature of Civilizations*, Boston, Porter Sargent, 1969. También le debo sugerencias útiles al ensayo crítico sobre mi artículo de *Foreign Affairs* escrito por Hayward W. Alker, Jr., «If Not Huntington's "Civilizations", Then Whose?», ensayo no publicado, Massachusetts Institute of Technology, 25 de marzo de 1994.

2. Braudel, *On History*, págs. 177-181, 212-214, e *History of Civilizations*, págs. 4-5; Gerrit W. Gong, *The Standard of «Civilization» in International Society*, Oxford, Clarendon Press, 1984, págs. 81 y sigs., 97-100; Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture*, págs. 160 y sigs. y 215 y sigs.; ArnoId J. Toynbee, *Study of History*, X, 274-275, y *Civilization on Trial*, Nueva York, Oxford University Press, 1948, pág. 24.

3. Braudel, *On History*, pág. 205. Para un análisis amplio de definiciones de cultura y civilización, especialmente la distinción alemana, véase A. L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. XLVII, n. 1, 1952, *passim* pero especialmente págs. 15-29.

4. Bozeman, «Civilizations Under Stress», pág. 1.

5. Durkheim y Mauss, «Notion of Civilization», pág. 811; Braudel, *On History*, págs. 177, 202; Melko, *Nature of Civilizations*, pág. 8; Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture*, pág. 215; Dawson, *Dynamics of WorId History*, págs. 51, 402; Spengler. *Decline of the West*, I, 31. Es interesante constatar que la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan and Free Press, David L. Sills (comp.), 17 vols., 1968, no contiene ningún artículo largo sobre «civilización» o «civilizaciones». El «concepto de civilización» (en singular) se trata en una subsección del artículo titulado «Revolución urbana», mientras que las civilizaciones (en plural) se mencionan de pasada en un artículo titulado «Cultura».

6. Heródoto, *The Persian Wars*, Harmondsworth, Inglaterra, Penguin Books, 1972, págs. 543-544.

7. Edward A. Tiryakian, «Reflections on the Sociology of Civilizations», *Sociological Analysis* 35 (verano de 1974), 125.

8. Toynbee, *Study of History*, I, 455, citado en Melko, *Nature of Civilizations*, págs. 8-9; y Braudel, *On History*, pág. 202.

9. Braudel, *History of Civilizations*, pág. 35, y *On History*, págs. 209-210.

10. Bozeman, *Strategic Inteligence and Statecrafat*, pág. 26.

11. Quigley, *Evolution of Civilizations*, págs. 146 y sigs.; Melko, *Nature of Civilizations*, págs. 101 y sigs. Véase D. C. Somervell, «Argument» en su compendio de Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vols. I-VI, Oxford, Oxford University Press, 1946, págs. 569 y sigs.

12. Lucian W. Pye, «China: Erratic State, Frustrated Society», *Foreign Affairs* 69 (otoño de 1990), pág. 58.

13. Véanse Quigley, *Evolution of Civilizations*, cap. 3, esp. págs. 77, 84; Max Weber, «The Social Psychology of the World Religions», en *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres, Routledge, trad. y ed. H. H. Gerth y C. Wright Mills, 1991, pág. 267; Bagby, *Culture and History*, págs. 165-174; Spengler, *Decline of the West*, II, 31 y sigs.; Toynbee, *Study of History,* I, 133; XII, 546-547, Braudel, *History of Civilizations, passim*; McNeill, *The Rise of the West, passim*; y Rostovanyi, «Clash of Civilizations», págs. 8-9.

14. Melko, *Nature of Civilizations*, pág. 133.

15. Braudel, *On History,* pág. 226.

16. Para un importante complemento de los años noventa a esta bibliografía, realizado por alguien que conoce bien ambas culturas, véase Claudio Veliz, *The New World of the Gothic Fox*, Berkeley, University of California Press, 1994.

17. Véanse Charles A. y Mary R. Beard, *The Rise of American Civilization*, Nueva York, Macmillan, 2 vols., 1927, y Max Lerner, *America as a Civilization*, Nueva York, Simon & Schuster, 1957. Con cierto patrioterismo, Lerner afirma que «Para bien o para mal, Estados Unidos es lo que es: una cultura por derecho propio, con muchos rasgos propios y característicos de poder y significado, que figura junto a Grecia y Roma como una de las grandes civilizaciones peculiares de la historia». Sin embargo, admite también: «Casi sin excepción, las grandes teorías de la historia excluyen un concepto de los Estados Unidos como una civilización por derecho propio» (págs. 58-59).

18. Sobre el papel de fragmentos de civilización europea en la creación de nuevas sociedades en Norteamérica, Latinoamérica, Sudáfrica y Australia, véase Louis Hartz, *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1964.

19. Dawson, *Dynamics of WorId History*, pág. 128. Véase también Mary C. Bateson, «Beyond Sovereignty: An Emerging Global Civilization», en R. B. J. Walker y Saul H. Mendlovitz (comps.), *Contending Sovereignties: Redefining Political Community*, Boulder, Lynne Rienner, 1990, págs. 148-149.

20. Toynbee clasifica el budismo *therevada* y el lamaísta como civilizaciones fósiles, *Study of History*, I, 35, 91-92.

21. Véanse, por ejemplo, Bernard Lewis, *Islam and the West*, Nueva York, Oxford University Press, 1993; Toynbee, *Study of History*, cap. IX, «Contacts between Civilizations in Space (Encounters between Contemporaries)», VIII, 88 y sigs.; Benjamin Nelson, «Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters», *Sociological Analysis* 34 (verano de 1973), 79-105.

22. S. N. Eisenstadt, «Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics», *British Journal of Sociology* 32 (junio de 1981), 157, y «The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics», *Archives Europeennes de Sociologie* 22 (n. 1, 1982), 298. Véase también Benjamin I. Schwartz, «The Age of Transcendence in Wisdom, Revolution, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.», *Daedalus* 104 (primavera de

1975), 3. El concepto de era axial procede de KarI Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich, Artemisverlag, 1949.

23. Toynbee, *Civilization on Trial*, pág. 69. Véase William H. McNeill, *The Rise of the West*, págs. 295-298, que subraya que, con el advenimiento de la era cristiana, «Rutas comerciales organizadas, tanto por tierra como por mar (...) unían las cuatro grandes culturas del continente».

24. Braudel, *On History*, pág. 14: «...la influencia cultural llegaba en pequeñas dosis, demorada por la duración y lentitud de los viajes que tenían que hacer. Si hemos de creer a los historiadores, las modas chinas del período T'ang [618-907] viajaron tan lentamente que no llegaron a la isla de Chipre y a la brillante corte de Lusignan hasta el siglo XV. Desde allí se extendieron, a la mayor velocidad del comercio mediterráneo, a Francia y a la excéntrica corte de Carlos VI, donde se hicieron enormemente populares los sombreros cónicos femeninos y los zapatos con punteras largas y apuntadas, la herencia de un mundo que se había desvanecido hacía ya largo tiempo, lo mismo que la luz nos sigue llegando desde estrellas ya extinguidas».

25. Véase Toynbee, *Study of History*, VIII, 347-348.

26. McNeill, *Rise of the West*, pág. 547.

27. D. K. Fieldhouse, *Economics and Empire, 1830-1914*, Londres, Macmillan, 1984, pág. 3; F. J. C. Hearnshaw, *Sea Power and Empire*, Londres, George Harrap and Co., 1940, pág. 179.

28. Geoffrey Parker, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West*, Camgridge, Cambridge University Press, 1988, pág. 4 (trad. cast.: *La revolución militar*, Barcelona, Crítica, 1990). Michael Howard, «The Military Factor in European Expansion», en Hedley Bull y Adam Watson (comps.), *The Expansion of International Society*, Oxford, Clarendon Press, 1984, págs. 33 y sigs.

29 A. G. Kenwood y A. L. Lougheed, *The Growth of the International Economy 1820-1990*, Londres, Routledge, 1992, págs. 78-79; Angus Maddison, *Dynamic Forces in Capitalist Development*, Nueva York, Oxford Press, 1991, págs. 326-327; y los comentarios de Alan S. Blinder, recogidos en el *New York Times*, 12 de marzo de 1995, pág. 5E. Véase también Simon Kuznets, «Quantitative Aspects of the Economic Growth of Nations — X. Level and Structure of Foreign Trade: Long-term Trends», *Economic Development and Cultural Change* 15 (enero de 1967, parte II), 2-10.

30. Charles Tilly, «Reflections on the History of European State-making», en Tilly (comp.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pág. 18.

31. R. R. Palmer, «Fredrick the Great, Ghuibert, Bulow: From Dynastic to National War», en Peter Paret (comp.), *Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pág. 119.

32. Edward Mortimer, «Chiristianity and Islam», *International Affairs* n.° 67 (enero de 1991), 7.

33. Hedley Bull, *The Anarchical Society*, Nueva York, Columbia University Press, 1977, págs. 9-13. Véanse también Adam Watson, *The Evolution of International Society*, Londres, Routledge, 1992, y Barry Buzan, «From International System to International Society: Structural Realism and Regime Theory Meet the

English School», *International Organization* n.° 47 (verano de 1995), 327-352, que distingue entre modelos «civilizatorios» y «funcionales» de la sociedad internacional y concluye que «las sociedades internacionales de civilización han dominado el pasado histórico» y que «no parece haber casos puros de sociedades internacionales funcionales» (pág. 336).

34. Spengler, *Decline of the West*, I, 93-94.

35. Toynbee, *Study of History*, I, 149 y sigs., 154, 157 y sigs.

36. Braudel, *On History*, pág. xxxiii.

CAPÍTULO 3

1. V. S. Naipaul, «Our Universal Civilization», The 1990 Wriston Lecture, The Manhattan Institute, *New York Review of Books*, 30 de octubre de 1990, pág. 20.

2. Véanse James Q. Wilson, *The Moral Sense*, Nueva York, Free Press, 1993; Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, esp. caps. 1 y 4; y para una breve visión de conjunto, Frances V. Harbour, «Basic Moral Values: A Shared Core», *Ethics and International Affairs* 9 (1995), 155-170.

3. Vaclav Havel, «Civilization's Thin Veneer», *Harvard Magazine* 97 (julio-agosto de 1995), 32.

4. Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, Nueva York, Columbia University Press, 1977, pág. 317.

5. John Rockwell, «The New Colossus: American Culture as Power Export», y varios autores, «Channel-Surfing Through U.S. Cultures in 20 Lands», *New York Times*, 30 de enero de 1994, sec. 2, págs. 1 y sigs.; David Rieff, «A Global Culture», *World Policy Journal* 10 (invierno de 1993-1994), 73-81.

6. Michael Vlahos, «Culture and Foreign Policy», *Foreign Policy* 82 (primavera de 1991), 69; Kishore Mahbubani, «The Dangers of Decadence: What the Rest Can Teach the West», *Foreign Affairs* 72 (sept./oct. de 1993), 12.

7. Aaron L. Friedberg, «The Future of American Power», *Political Science Quarterly* 109 (primavera de 1994), 15.

8. Richard Parker, «The Myth of Global News», *New Perspectives Quarterly* 11 (invierno de 1994), 41-44; Michael Gurevitch, Mark R. Levy y Itzhak Roeh, «The Global Newsroom: convergences and diversities in the globalization of television news», en Peter Dahlgren y Colin Sparks (comps.), *Communication and Citizenship: Journalism and the Public Sphere in the New Media*, Londres, Routledge, 1991, pág. 215.

9. Ronald Dore, «Unity and Diversity in World Culture», en Hedley Bull y Adam Watson (comps.), *The Expansion of International Society*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pág. 423.

10. Robert L. Bartley, «The Case for Optimism — Tha West Should Believe in Itself», *Foreign Affairs* 72 (sept./oct. de 1993), 16.

11. Véase Joshua A. Fishman, «The Spread of English as a New Perspective for the Study of Language Maintenance and Language Shift», en Joshua A. Fishman,

Robert L. Cooper y Andrew W. Conrad (comps.), *The Spread of English: The Sociology of English as an Additional Language*, Rowley, Massachusetts, Newbury House, 1977, págs. 108 y sigs.

12. Fishman, «Spread of English as New Perspective», págs. 118-119.

13. Randolf Quirk, en Braj B. Kachru, *The Indianization of English*, Delhi, Oxford, 1983, pág. ii; R. S. Gupta y Kapil Kapoor (comps.), *English in India — Issues and Problems*, Delhi, Academic Foundation, 1991, pág. 21. Véase Sarvepalli Gopal, «The English Language in India», *Encounter* 73 (julio/agosto de 1989), 16, quien estima que 35 millones de indios «hablan y escriben inglés de uno u otro tipo». Banco Mundial, *World Development Report 1985, 1991*, Nueva York, Oxford University Press, tabla 1.

14. Kapor y Gupta, «Introduction», en Gupta y Kapoor (comps.), *English in India*, pág. 21; Gopal, «English Language», pág. 16.

15. Fishman, «Spread of English as New Perspective», pág. 115.

16. Véase *Newsweek*, 19 de julio de 1993, pág. 22.

17. Citado por R. N. Srivastava y V. P. Sharma, «Indian English Today», en Gupta y Kapoor (comps.), *English in India*, pág. 191; Gopal, «English Language», pág. 17.

18. *New York Times*, 16 de julio de 1993, pág. A9; *Boston Globe*, 15 de julio de 1993, pág.13.

19. Además de las proyecciones de la *World Christian Encyclopedia*, véanse también las de Jean Bourgeois-Pichat, «Le nombre des hommes: État et prospective», en Albert Jacquard y otros (comps.), *Les Scientifiques Parlent*, París, Hachette, 1987, págs. 140, 143,151,154-156.

20. Edward Said sobre V. S. Naipaul, citado por Brent Staples, «Con Men and Conquerors», *New York Times Book Review*, 22 de mayo de 1994, pág. 42.

21. A. G. Kenwood y A. L. Lougheed, *The Growth of the International Economy 1820-1990*, Londres, Routledge, 3ª ed., 1992, págs. 78-79. Angus Maddison, *Dynamic Forces in Capitalist Development*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, págs. 326-327; Alan S. Blinder, *New York Times*, 12 de marzo de 1995, pág. 5E.

22. David M. Rowe, «The Trade and Security Paradox in International Politics», manuscrito inédito, Ohio State University, 15 de septiembre de 1994, 16.

23. Dale C. Copeland, «Economic Interdependence and War: A Theory of Trade Expectations», *International Security* 20 (primavera de 1996), 25.

24. William J. McGuire y Claire V. McGuire, «Content and Process in the Experience of Self», *Advances in Experimental Social Pscychology* 21 (1988), 102.

25. Donald L. Horowitz, «Ethnic Conflict Management for Policy-Makers», en Joseph V. Montville y Hans Binnendijk (comps.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies*, Lexington, Massachusetts, Lexington Books, 1990, pág. 121.

26. Roland Robertson, «Globalization Theory and Civilizational Analysis», *Comparative Civilizations Review* 17 (otoño de 1987), 22; Jeffery A. Shad, Jr., «Globalization and Islamic Resurgence», en *Comparative Civilizations Review* n.° 19 (otoño de 1988), 67.

27. Véanse Cyril E. Black, *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*, Nueva York, Harper & Row, 1966, págs. 1-34; Reinhard

Bendix, «Tradition and Modernity Reconsidered», en *Comparative Studies in Society and History* n.° 9 (abril de 1967), 292-293.

28. Fernand Braudel, *On History*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, pág. 213.

29. La bibliografía sobre las características distintivas de la civilización occidental es, por supuesto, inmensa. Véanse, entre otros, William H. McNeill, *Rise of the West: A History of the Human Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1963; Braudel, *On History* y obras anteriores; Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing WorId-System*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Karl W. Deutsch ha comparado de forma global, sucinta y muy sugestiva, Occidente y otras nueve civilizaciones en función de veintiún factores geográficos, culturales, económicos, tecnológicos, sociales y políticos, insistiendo en el grado en que Occidente difiere de las demás. Véase Karl W. Deutsch, «On Nationalism, World Regions, and the Nature of the West», en Per Torsvik (comp.), *Mobilization, Center-Periphery Structures, and Nation-building: A Volume in Commemoration of Stein Rokkan*, Bergen, Universitetsforlaget, 1981, págs. 51-93. Para un resumen sucinto de las características relevantes y distintivas de la civilización occidental en 1500, véase Charles Tilly, «Reflections on the History of European State-making», en Tilly (comp.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975, págs. 18 y sigs.

30. Deutsch, «Nationalism, World Regions, and The West», pág. 77.

31. Véase Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civil Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993, págs. 121 y sigs.

32. Deutsch, «Nationalism, World Regions, and the West», pág. 78. Véanse también Stein Rokkan, «Dimensions of State Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe», en Charles Tilly (comp.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pág. 576, y Putnam, *Making Democracy Work*, págs. 124-127.

33. Geert Hofstede, «National Cultures in Four Dimensions: A Research-based Theory of Cultural Differences among Nations», en *International Studies of Management and Organization* n.° 13 (1983), 52.

34. Harry C. Triandis, «Cross-Cultural Studies of individualism and Collectivism», en *Nebraska Symposium on Motivation 1989*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990, págs. 44-133, y *New York Times*, 25 de diciembre de 1990, pág. 41. Véase también George C. Lodge y Ezra F. Vogel (comps.), *Ideology and National Competitiveness: An Analysis of Nine Countries*, Boston, Harvard Business School Press, 1987, *passim*.

35. Los análisis de la interacción de las civilizaciones aparecen de forma casi inevitable con alguna variante de esta tipología de reacciones. Véanse Arnold J. Toynbee, *Study of History*, Londres, Oxford University Press, 1935-1961, II, 187 y sigs.; *Study of History*, VIII, 152, 153, 214; John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, págs. 53-62; Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, Nueva York, Basic Books, 1983, págs. 105-142.

36. Pipes, *Path of God*, pág. 349.

37. William Pfaff, «Reflections: Economic Development», *New Yorker*, 25 de diciembre de 1978, pág. 47.

38. Pipes, *Path of God*, págs. 197-198.

39. Ali Al-Amin Mazrui, *Cultural Forces in WorId Politics*, Londres, James Currey, 1990, págs. 4-5.

40. Esposito, *Islamic Threat*, pág. 55. Véanse en general págs. 55-62; y Pipes, *Path of God*, págs. 114-120.

41. Rainer C. Baum, «Authority and Identity — The Invariance Hypothesis II», en *Zeitschrift für Soziologie* n.° 6 (octubre de 1977), 368-369. Véase también Rainer C. Baum, «Authority Codes: The Invariance Hypothesis», *Zeitschrift für Soziologie* 6 (enero de 1977), 5-28.

42. Véanse Adda B. Bozeman, «Civilizations Under Stress», *Virginia Quarterly Review* 51 (invierno de 1975), 5 y sigs.; Leo Frobenius, *Paideuma: Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre*, Munich, C. H. Beck, 1921, págs. 11 y sigs.; Oswald Spengler, *The Decline of the West*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2 vols., 1926, 1928, II, 57 y sigs.

43. Bozeman, «Civilizations Under Stress», pág. 7.

44. William E. Naff, «Reflections on the Questions of "East and West" from the Point of View of Japan», *Comparative Civilizations Review* 13/14 (otoño de 1985 y primavera de 1986), 222.

45. David E. Apter, «The Role of Traditionalism in the Political Modernization of Ghana and Uganda», en *World Politics* n.° 13 (octubre de 1960), 47-68.

46. S. N. Eisenstadt, «Transformation of Social, Political, and Cultural Orders in Modernization», *American Sociological Review* 30 (octubre de 1965), 659-673.

47. Pipes, *Path of God*, págs. 107, 191.

48. Braudel, *On History*, págs. 212-213.

CAPÍTULO 4

1. Jeffery R. Barnett, «Exclusion as National Security Policy», en *Parameters* nº 24 (primavera de 1994), 54.

2. Aaron L. Friedberg, «The Future of American Power», en *Political Science Quarterly* n.° 109 (primavera de 1994), 20-21.

3. Hedley Bull, «The Revolt Against the West», en Hedley Bull y Adam Watson (comps.), *Expansion of International Society*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pág. 219.

4. Barry G. Buzan, «New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century», en *International Affairs* n.° 67 (julio de 1991), 451.

5. *Project 2025*, (borrador) 20 de septiembre de 1991, pág. 7; Banco Mundial, *World Development Report 1990*, Oxford, Oxford University Press, 1990, págs. 229, 244; *The World Almanac and Book of Facts 1990*, Mahwah, Nueva Jersey, Funk & Wagnalls, 1989, pág. 539.

6. Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, *Human Development Report 1994*, Nueva York, Oxford University Press, 1994, págs. 136-137, 207-211; Banco

Mundial, «World Development Indicators», *World Development Report 1984, 1986, 1990, 1994*; Bruce Russett y otros, *World Handbook of Political and Social Indicators*, New Haven, Yale University Press, 1994, págs. 222-226.

7. Paul Bairoch, «International Industrialization Levels from 1750 to 1980», en *Journal of European Economic History* n.° 11 (otoño de 1982), 296, 304.

8. *Economist*, 15 de mayo de 1993, pág. 83, citando al Fondo Monetario Internacional, *World Economic Outlook*; «The Global Economy», *Economist*, 1 de octubre de 1994, págs. 3-9; *Wall Street Journal*, 17 de mayo de 1993, pág. A12; Nicholas D. Kristof, «The Rise of China», en *Foreign Affairs* n.° 72 (nov./dic. de 1993), 61; Kishore Mahbubani, «The Pacific Way», en *Foreign Affairs* n.° 74 (en./feb. de 1995), 100-103.

9. International Institute for Strategic Studies, «Tables and Analyses», *The Military Balance 1994-95*, Londres, Brassey's, 1994.

10. *Project 2025*, pág. 13; Richard A. Bitzinger, *The Globalization of Arms Production: Defense Markets in Transition*, Washington, D.C., Defense Budget Project, 1993, *passim*.

11. Joseph S. Nye, Jr., «The Changing Nature of World Power», en *Political Science Quarterly* n.° 105 (verano de 1990), 181-182.

12. William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, pág. 545.

13. Ronald Dore, «Unity and Diversity in Contemporary World Culture», en Bull y Watson (comps.), *Expansion of International Society*, págs. 420-421.

14. William E. Paff, «Reflections on the Question of "East and West" from the Point of View of Japan», en *Comparative Civilizations Review* n.° 13/14 (otoño de 1985 y primavera de 1986), 219; Arata Isozaki, «Escaping the Cycle of Eternal Resources», en *New Perspectives Quarterly* n.° 9 (primavera de 1992), 18.

15. Richard Sission, «Culture and Democratization in India», en Larry Diamond (comp.), *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder, Lynne Rienner, 1993, págs. 55-61.

16. Graham E. Fuller, «The Appeal of Iran», *National Interest* 37 (otoño de 1994), 95.

17. Eisuke Sakakibara, «The End of Progressivism: A Search for New Goals», *Foreign Affairs* 74 (sep./oct. de 1995), 8-14.

18. T. S. Eliot, *Idea of a Christian Society*, Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1940, pág. 64.

19. Gilles Kepel, *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, University Park, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, trad. Alan Braley, 1994, pág. 2 (trad. cast.: *La revancha de Dios*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1991).

20. George Weigel, «Religion and Peace: An Argument Complexified», *Washington Quarterly* 14 (primavera de 1991), 27.

21. James H. Billington, «The Case for Orthodoxy», *New Republic*, 30 de mayo de 1994, pág. 26; Suzanne Massie, «Back to the Future», *Boston Globe*, 28 de marzo de 1993, pág. 72.

22. *Economist*, 8 de enero de 1993, pág. 46; James Rupert, «Dateline Tashkent: Post-Soviet Central Asia», en *Foreing Policy* n.° 87 (verano de 1992), 180.

23. Fareed Zakaria, «Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew», en *Foreign Affairs* n.° 73 (mar./abr. de 1994), 118.

24. Hassan Al-Turabi, «The Islamic Awakening's Second Wave», en *New Perspectives Quarterly* n.° 9 (verano de 1992), 52-55; Ted G. Jelen, *The Political Mobilization of Religious Belief*, Nueva York, Praeger, 1991, págs. 55 y sigs.

25. Bernard Lewis, «Islamic Revolution», *New York Review of Books*, 21 de enero de 1988, pág. 47; Kepel, *Revenge of God*, pág. 82.

26. Sudhir Kakar, «The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict» (manuscrito inédito), cap. 6, «A New Hindu Identity», pág. 11.

27. Suzanne Massie, «Back to the Future», pág. 72; Rupert, «Dateline Tashkent», pág. 180.

28. Rosemary Radford Ruther, «A World on Fire with Faith», *New York Times Book Review*, 26 de enero de 1992, pág. 10; William H. McNeill, «Fundamentalism and the World of the 1990s», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (comps.), *Fundamentalisms and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pág. 561.

29. *New York Times*, 15 de enero de 1993, pág. A9; Henry Clement Moore, *Images of Development: Egyptian Engineers in Search of Industry*, Cambridge, M.I.T. Press, 1980, págs. 227-228.

30. Henry Scott Stokes, «Korea's Church Militant», *New York Times Magazine*, 28 de noviembre de 1972, pág. 68.

31. Rev. Edward J. Dougherty, S.J., *New York Times*, 4 de julio de 1993, pág. 10; Timothy Goodman, «Latin America's Reformation», *American Enterprise* 2 (julio-agosto de 1991), 43; *New York Times*, 11 de julio de 1993, pág. 1; *Time*, 21 de enero de 1991, pág. 69.

32. *Economist*, 6 de mayo de 1989, pág. 23; 11 de noviembre de 1989, pág. 41; *Times* (Londres), 12 de abril de 1990, pág. 12; *Observer*, 27 de mayo de 1990, pág. 18.

33. *New York Times*, 16 de julio de 1993, pág. A9; *Boston Globe*, 15 de julio de 1993, pág. 13.

34. Véase Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of California Press, 1993.

35. Zakaria, «Conversation with Lee Kuan Yew», pág. 118; Al-Turabi, «Islamic Awakening's Second Wave», pág. 53. Véase Terrance Carroll, «Secularization and States of Modernity», en *World Politics* n.° 36 (abril de 1984), 362-382.

36. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, pág. 10.

37. Régis Debray, «God and the Political Planet», *New Perspectives Quarterly* 11 (primavera de 1994), 15.

38. Esposito, *Islamic Threat*, pág. 10; Gilles Kepel citado en Sophie Lannes, «La revanche de Dieu — Interview with Gilles Kepel», en *Geopolitique* n.° 33 (primavera de 1991), 14; Moore, *Images of Development*, págs. 214-216.

39. Juergensmeyer, *The New Cold War*, pág. 71; Edward A. Gargan, «Hindu Rage Against Muslims Transforming Indian Politics», *New York Times*, 17 de septiembre

de 1993, pág. Al; Khushwaht Singh, «India, the Hindu State», *New York Times*, 3 de agosto de 1993, pág. A17.

40. Dore, en Bull y Watson (comps.), *Expansion of International Society*, pág. 411; McNeill, en Marty y Appleby (comps.), *Fundamentalisms and Society*, pág. 569.

CAPÍTULO 5

1. Kishore Mahbubani, «The Pacific Way», en *Foreign Affairs* n.° 74 (en./feb. de 1995), 100-103; IMD Executive Opinion Survey, *Economist*, 6 de mayo de 1995, pág. 5; Banco Mundial, *Global Economic Prospects and the Developing Countries 1993*, Washington, 1993, págs. 66-67.

2. Tommy Koh, *America's Role in Asia: Asian Views*, Asia Foundation, Center for Asian Pacific Affairs, Informe n. 13, noviembre de 1993, pág. 1.

3. Alex Kerr, *Japan Times*, 6 de noviembre de 1994, pág. 10.

4. Yasheng Huang, «Why China Will Not Collapse», en *Foreign Policy* n.° 95 (verano de 1995), 57.

5. *Cable News Network*, 10 de mayo de 1994; Edward Friedman, «A Failed Chinese Modernity», en *Daedalus* n.° 122 (primavera de 1993), 5; Perry Link, «China's "Core" Problem», *ibíd*., págs. 201-204.

6. *Economist*, 21 de enero de 1995, págs. 38-39; William Theodore de Bary, «The New Confucianism in Beijing», en *American Scholar* n.° 64 (primavera de 1995), 175 y sigs.; Benjamin L. Self, «Changing Role for Confucianism in China», *Woodrow Wilson Center Report* 7 (septiembre de 1995), 4-5; *New York Times*, 26 de agosto de 1991, A19.

7. Lee Teng-hui, «Chinese Culture and Political Renewal», en *Journal of Democracy* n.° 6 (octubre de 1995), 6-8.

8. Alex Kerr, *Japan Times*, 6 de noviembre de 1994, pág. 10; Kazuhiko Ozawa, «Ambivalence in Asia», en *Japan Update* n.° 44 (mayo de 1995), 18-19.

9. Para algunos de estos problemas, véase Ivan P. Hall, «Japan's Asia Card», en *National Interest* n.° 38 (invierno de 1994-1995), 19 y sigs.

10. Casimir Yost, «America's Role in Asia: One Year Later», Asia Foundation, Center for Asian Pacific Affairs, Informe n. 15, febrero de 1994, pág. 4; Yoichi Funabashi, «The Asianization of Asia», en *Foreign Affairs* n.° 72 (nov./dic. de 1993), 78; Anwar Ibrahim, *International Herald Tribune*, 31 de enero de 1994, pág. 6.

11. Kishore Mahbubani, «Asia and a United States in Decline», *Washington Quarterly* 17 (primavera de 1994), 5-23. Para una réplica, véase Eric Jones, «Asia's Fate: A Response to the Singapore School», en *National Interest* n.° 35 (primavera de 1994), 18-28.

12. Mahathir bin Mohamad, *Mare jirenma* (El dilema malayo), Tokio, Imura Bunka Kigyo, trad. Takata Masayoshi, 1983, pág. 267, citado en Ogura Kazuo, «A Call for a New Concept of Asia», en *Japan Echo* n.° 20 (otoño de 1993), 40.

13. Li Xiangiu, «A Post-Cold War Alternative from East Asia», *Straits Times*, 10 de febrero de 1992, pág. 24.

14. Yotaro Kobayashi, «Re-Asianize Japan», en *New Perspectives Quarterly* n.° 9 (invierno de 1992), 20; Funabashi, «The Asianization of Asia», págs. 75 y sigs.; George Yong-Soon Yee, «New East Asia in a Multicultural World», *International Herald Tribune*, 15 de julio de 1992, pág. 8.

15. Yoichi Funabashi, «Globalize Asia», en *New Perspectives Quarterly* n.° 9 (invierno de 1992), 23-24; Kishore M. Mahbubani, «The West and che Rest», en *National Interest* n.° 28 (verano de 1992), 7; Hazuo, «New Concept of Asia», pág. 41.

16. *Economist*, 9 de marzo de 1996, pág. 33.

17. Bandar bin Sultan, *New York Times*, 10 de julio de 1994, pág. 20.

18. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, pág. 12; Ali E. Hillal Dessouki, «The Islamic Resurgence», en Ali E. Hillal Dessouki (comp.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, Nueva York, Praeger, 1982, págs. 9-13.

19. Thomas Case, citado en Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, págs. 10-11; Hassan Al-Turabi, «The Islamic Awakening's Second Wave», en *New Perspectives Quarterly* n.° 9 (verano de 1992), 52. El volumen más útil para comprender el carácter, atractivo, limitaciones y papel histórico del fundamentalismo islámico de finales del siglo XX podría ser el estudio de Walzer del puritanismo calvinista inglés de los siglos XVI y XVII.

20. Donald K. Emerson, «Islam and Regime in Indonesia: Who's Coopting Whom?», comunicación inédita, 1989, pág. 16; Nasir Tamara, *Indonesia in the Wake of Islam, 1965-1985*, Kuala Lumpur, Institute of Strategic and International Studies Malaysia, 1986, pág. 28; *Economist*, 14 de diciembre de 1985, pág. 35-36; Henry Tanner, «Islam Challenges Secular Society», *International Herald Tribune*, 27 de junio de 1987, págs. 7-8; Sabri Sayari, «Politicization of Islamic Re-traditionalism: Some Preliminary Notes», en Metin Heper y Raphael Israeli (comps.), *Islam and Politics in the Modern Middle East*, Londres, Croom Helm, 1984, pág. 125; *New York Times*, 26 de marzo de 1989, pág. 14; 2 de marzo de 1995, pág. A8. Véanse, por ejemplo, reportajes sobre estos países en *New York Times*, 17 de noviembre de 1985, pág. 2E; 15 de noviembre de 1987, pág. 13; 6 de marzo de 1991, pág. A11; 20 de octubre de 1990, pág. 4; 26 de diciembre de 1992, pág. 1; 8 de marzo de 1994, pág. A15; y *Economist*, 15 de junio de 1985, págs. 36-37 y 18 de septiembre de 1992, págs. 23-25.

21. *New York Times*, 4 de octubre de 1993, pág. A8; 29 de noviembre de 1994, pág. A4; 3 de febrero de 1994, pág. 1; 26 de diciembre de 1992, pág. 5; Erika G. Alin, «Dynamics of the Palestinian Uprising: An Assessment of Causes, Character, and Consequences», en *Comparative Politics* n.° 26 (julio de 1994), 494; *New York Times*, 8 de marzo de 1994, pág. A15; James Peacock, «The Impact of Islam», en *Wilson Quarterly* n.° 5 (primavera de 1981), 142; M. Nasir Tamara, *Indonesia in the Wake of Islam: 1965-1985*, Kuala Lumpur, Institute of Strategic and International Studies, 1986, pág. 22.

22. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Londres, Tauris, 1994, págs. 49 y sigs.; *New York Times*, 19 de enero de 1992, pág. E3; *Washington Post*, 21 de noviembre de 1990, pág. Al. Véanse Gilles Keppel, *The Revenge of God: The*

Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World, University Park, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1994, pág. 32; Farida Faouzia Charfi, «When Galileo Meets Allah», en *New Perspectives Quarterly* n.° 11 (primavera de 1994), 30; Esposito, *Islamic Threat*, pág. 10.

23. Mahnaz Ispahani, «Varieties of Muslim Experience», en *Wilson Quarterly* n.° 13 (otoño de 1989), 72.

24. Saad Eddin Ibhrahim, «Appeal of Islamic Fundamentalism», ponencia presentada en la Conferencia sobre Islam y Política en el Mundo Musulmán Contemporáneo, Universidad de Harvard, 15-16 de octubre de 1985), págs. 9-10, e «Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt», en Dessouki (comp.), *Islamic Resurgence*, págs. 128-131.

25. *Washington Post*, 26 de octubre de 1980, pág. 23; Peacock, «Impact of Islam», pág. 140; Ilkay Sunar y Binnaz Toprak, «Islam in Politics: The Case of Turkey», *Government and Opposition* 18 (otoño de 1983), 436; Richard W. Bulliet, «The Israeli-PLO Accord: The Future of the Islamic Movement», en *Foreign Affairs* n.° 72 (nov./dic. de 1993), 42.

26. Ernest Gellner, «Up from Imperialism», *New Republic*, 22 de mayo de 1989, pág 35; John Murray Brown, «Tansu Ciller and the Question of Turkish Identity», *World Policy Journal* 11 (otoño de 1994), 58; Roy, *Failure of Political Islam*, pág.53.

27. Fouad Ajami, «The Impossible Life of Muslim Liberalism», *New Republic*, 2 de junio de 1986, pág. 27.

28. Clement Moore Henry, «The Mediterranean Debt Crescent», manuscrito inédito, pág. 346; Mark N. Katz, «Emerging Patterns in the International Relations of Central Asia», *Central Asian Monitor* (n. 2, 1994), 27; Mehrdad Haghayeghi, «Islamic Revival in the Central Asian Republics», *Central Asian Survey* 13 (n. 2, 1994), 255.

29. *New York Times*, 10 de abril de 1989, pág. A3; 22 de diciembre de 1992, pág. 5; *Economist*, 10 de octubre de 1992, pág. 41.

30. *Economist*, 20 de julio de 1991, pág. 35; 21 de diciembre de 1991-3 de enero de 1992, pág. 40; Mahfulzul Hoque Choudhury, «Nationalism, Religion and politics in Bangladesh», en Rafiuddin Ahmed (comp.), *Bangladesh: Society, Religion and Politics*, Chittagong, South Asia Studies Group, 1985, pág. 68; *New York Times*, 30 de noviembre de 1994, pág. A14; *Wall Street Journal*, 1 de marzo de 1995, págs. 1, A6.

31. Donald L. Horowitz, «The Qur'an and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change», en *American Journal of Comparative Law* n.° 42 (primavera y verano de 1994), 234 y sigs.

32. Dessouki, «Islamic Resurgence», pág. 23.

33. Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, Nueva York, Basic Books, 1983, págs. 282-283, 290-292; John Barrett Kelly, *Arabia, the Gulf and the West*, Nueva York, Basic Books, 1980, págs. 261, 423, según se cita en Pipes, *Path of God*, pág. 291.

34. Sección de Población de las Naciones Unidas, *World Population Prospects: The 1992 Revision*, Nueva York, Naciones Unidas, 1993, tabla A18; Banco Mundial, *World Development Report* 1995, Nueva York, Oxford University Press, 1995, tabla

25; Jean Bourgeois-Pichat, «Le Nombre des Hommes: État et Prospective», en Albert Jacquard (comp.), *Les Scientifiques Parlent*, París, Hachette, 1987, págs. 154, 156.

35. Jack A. Goldstone, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley, University of California Press, 1991, *passim*, pero esp. págs. 24-39.

36. Herbert Moeller, «Youth as a Force in the Modern World», en *Comparative Studies in Society and History* n.° 10 (abril de 1968), 237-260; Lewis S. Feuer, «Generations and the Theory of Revolution», *Survey* 18 (verano de 1972), 161-188.

37. Peter W. Wilson y Douglas F. Graham, *Saudi Arabia: The Coming Storm*, Armonk, Nueva York, M. E. Sharpe, 1994, págs. 28-29.

38. Philippe Fargues, «Demographic Explosion or Social Upheaval?», en Ghassen Salame (comp.), *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, Londres, I. B. Tauris, 1994, págs. 158-162, 175-177.

39. *Economist*, 29 de agosto de 1981, pág. 40; Denis Dragounski, «Threshold of Violence», en *Freedom Review* n.° 26 (marzo/abril de 1995), 11.

CAPÍTULO 6

1. Andreas Papandreu, «Europe Turns Left», *New Perspectives Quarterly* 11 (invierno de 1994), 53; Vuk Draskovic, citado en Janice A. Broun, «Islam in the Balkans», en *Freedom Review* n.° 22 (nov./dic. 1991), 31; F. Stephen Larrabee, «Instability and Change in the Balkans», en *Survival* n.° 34 (verano de 1992), 43; Misha Glenny, «Heading Off War in the Southern Balkans», en *Foreign Affairs* n.° 74 (mayo/junio de 1995), 102-103.

2. Ali Al-Amin Mazrui, *Cultural Forces in World Politics*, Londres, James Currey, 1990, pág. 13.

3. Véase, por ejemplo, *Economist*, 16 de noviembre de 1991, pág. 45; 6 de mayo de 1995, pág. 36.

4. Ronald B. Palmer y Thomas J. Reckford, *Building ASEAN: 20 Years of Southeast Asian Cooperation*, Nueva York, Praeger, 1987, pág. 109; *Economist*, 23 de julio de 1994, págs. 31-32.

5. Barry Buzan y Gerald Segal, «Rethinking East Asian Security», en *Survival* n.° 36 (verano de 1994), 16.

6. *Far Eastern Economic Review*, 11 de agosto de 1994, pág. 34.

7. Una entrevista entre Datsuk Seri Mahthir bin Mohamad de Malaisia y Kenichi Ohmae, págs. 3,7; Rafidah Azia, *New York Times*, 12 de febrero de 1991, pág. D6.

8. Japan Times, 7 de noviembre de 1994, pág. 19; *Economist*, 19 de noviembre de 1994, pág. 37.

9. Murray Weidenbaum, «Greater China: A New Economic Colossus?», en *Washington Quarterly* n.° 16 (otoño de 1993), 78-80.

10. *Wall Street Journal*, 30 de septiembre de 1994, pág. A8; *New York Times*, 17 de febrero de 1995, pág. A6.

11. *Economist*, 8 de octubre de 1994, pág. 44; Andres Serbin, «Towards an Association of Caribbean States: Raising some Awkward Questions», en *Journal of Interamerican Studies* n.° 36 (invierno de 1994), 61-90.

12. *Far Eastern Economic Review*, 5 de julio de 1990, págs. 24-25; 5 de septiembre de 1991, págs. 26-27; *New York Times*, 16 de febrero de 1992, pág. 16; *Economist*, 15 de enero de 1994, pág. 38; Robert D. Hormats, «Making Regionalism Safe», *Foreign Affairs* 73 (marzo/abril de 1994), 102-103; *Economist*, 10 de junio de 1994, págs. 47-48; *Boston Globe*, 5 de febrero de 1994, pág. 7: Sobre Mercosur, véanse Luigi Manzetti, «The Political Economy of MERCOSUR», en *Journal of Interamerican Studies* n.° 35 (invierno de 1993-1994), 101-141, y Felix Pena, «New Approaches to Economic Integration in the Southern Cone», en *Washington Quarterly* n.° 18 (verano de 1995), 113-122.

13. *New York Times*, 8 de abril de 1994, pág. A3; 13 de junio de 1994, págs. D1, D5; 4 de enero de 1995, pág. A8; Entrevista de Mahathir con Ohmae, págs. 2, 5; «Asian Trade New Directions», en *AMEX Bank Review* n.° 20 (22 de marzo de 1993), 1-7.

14. Véanse Brian Pollins, «Does Trade Still Follow the Flag?», en *American Political Science Review* n.° 83 (junio de 1989), 465-480; Joanne Gowa y Edward D. Mansfield, «Power Politics and International Trade», en *American Political Science Review* n.° 87 (junio de 1993), 408-421; y David M. Rowe, «Trade and Security in International Relations», comunicación inédita, Ohio State University, 15 de septiembre de 1994, *passim*.

15. Sidney W. Mintz, «Can Haiti Change?», en *Foreign Affairs* n.° 75 (en./feb. de 1995), 73; Ernesto Pérez Balladares y Joycelyn McCalla citados en «Haiti's Traditions of Isolation Makes U.S. Task Harder», *Washington Post*, 25 de julio de 1995, pág. A1.

16. *Economist*, 23 de octubre de 1993, pág. 53.

17. *Boston Globe*, 21 de marzo de 1993, págs. 1, 16, 17; *Economist*, 19 de noviembre de 1994, pág. 23; 11 de junio de 1994, pág. 90. La semejanza entre Turquía y México en este sentido la han señalado Barry Buzan, «New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century», en *International Affairs* n.° 67 (julio de 1991), 449, y Jagdish Bhagwati, *The World Trading System at Risk*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pág. 72.

18. Véase Marqués de Custine, *Empire of the Czar: A Journey Through Eternal Russia*, Nueva York, Doubleday, 1989 (originalmente publicado en París en 1844), *passim*.

19. P. Ya. Chaadayev, *Articles and Letters {Statyi i pisma}*, Moscú, 1989, pág. 178, y N. Ya. Danilevskiy, *Russia and Europe {Rossiya i Yevropa}*, Moscú, 1991, págs. 267-268, citado en Sergei Vladislavovich Chugrov, «Russia Between East and West», en Steve Kirsch (comp.), *MEMO 3: In Search of Answers in the Post-Soviet Era*, Washington, D.C., Bureau of National Affairs, 1992, pág. 138.

20. Véanse Leo Aron, «The Battle for the Soul of Russian Foreign Policy», *The American Enterprise* 3 (nov./dic. 1992), 10 y sigs.; Alexei G. Arbatov, «Russia's Foreign Policy Alternatives», en *International Security* n.° 18 (otoño 1993), 5 y sigs.

21. Sergei Stankevich, «Russia in Search of Itself», en *National Interest* n.° 28 (verano de 1992), 48-49.

22. Albert Motivans, «"Openness to the West" in European Russia», *RFE/RL Research Report* 1 (27 de noviembre de 1992), 60-62. Los estudiosos han calculado la distribución de los votos de formas diferentes con diferencias irrelevantes en los

resultados. Me he basado en el análisis de Sergei Chugrov, «Political Tendencies in Russia's Regions: Evidence from the 1993 Parliamentary Elections», comunicación inédita, Harvard University, 1994.

23. Chugrov, «Russia Between», pág. 140.

24. Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies,* New Haven, Yale University Press, 1968, págs. 350-351.

25. Duygo Bazoglu Sezer, «Turkey's Grand Strategy Facing a Dilemma», en *International Spectator* n.° 27 (enero-marzo de 1992), 24.

26. Clyde Haberman, «On Iraq's Other Front», *New York Times Magazine*, 18 de noviembre de 1990, pág. 42; Bruce R. Kuniholm, «Turkey and the West», en *Foreign Affairs* n.° 70 (primavera de 1991), 35-36.

27. Ian Lesser, «Turkey and the West after the Gulf War», en *International Spectator* n.° 27 (enero-marzo de 1992), 33.

28. *Financial Times*, 9 de marzo de 1992, pág. 2; *New York Times*, 5 de abril de 1992, pág. E3; Tansu Ciller, «The Role of Turkey in "the New World"», en *Strategic Review* n.° 22 (invierno de 1994), pág. 9; Haberman, «Iraq's Other Front», pág. 44; John Murray Brown, «Tansu Ciller and the Question of Turkish Identity», en *World Policy Journal* n.° 11 (otoño de 1994), 58.

29. Sezer, «Turkey's Grand Strategy», pág. 27; *Washington Post*, 22 de marzo de 1992; *New York Times*, 19 de junio de 1994, pág. 4.

30. *New York Times*, 4 de agosto de 1993, pág. A3; 19 de junio de 1994, pág. 4; Philip Robins, «Between Sentiment and Self-Interest: Turkey's Policy toward Azerbaijan and the Central Asian States», en *Middle East Journal* n.° 47 (otoño de 1993), 593-610; *Economist*, 17 de junio de 1995, págs. 38-39.

31. Bahri Yilmaz, «Turkey's new Role in International Politics», en *Aussenpolitik* n.° 45 (enero de 1994), 94.

32. Eric Rouleau, «The Challenges to Turkey», en *Foreign Affairs* n.° 72 (nov./dic. 1993), 119.

33. Rouleau, «Challenges», págs. 120-121; *New York Times*, 26 de marzo de 1989, pág. 14.

34. *Ibíd.*

35. Brown, «Questions of Turkish Identity», pág. 58.

36. Sezer, «Turkey's Grand Strategy», págs. 29-30.

37. Ciller, «Turkey in the "New World"», pág. 9; Brown, «Question of Turkish Identity», pág. 56; Tansu Ciller, «Turkey and NATO: Stability in the Vortex of Change», en *NATO Review* n.° 42 (abril de 1994), 6; Suleyman Demirel, *BBC Summary of World Broadcasts*, 2 de febrero de 1994. Para otros usos de la metáfora del puente, véanse Bruce R. Kuniholm, «Turkey and the West», en *Foreign Affairs* n.° 70 (primavera de 1991), 39; Lesser, «Turkey and the West», pág 33.

38. Octavio Paz, «The Border of Time», entrevista con Nathan Gardels, en *New Perspectives Quarterly* n.° 8 (invierno de 1991), 36.

39. Para una expresión de esta última inquietud, véase Daniel Patrick Moynihan, «Free Trade with an Unfree Society: A Commitment and its Consequences», en *National Interest* (verano de 1995), 28-33.

40. *Financial Times*, 11-12 de septiembre de 1993, pág. 4; *New York Times*, 16 de agosto de 1992, pág. 3.

41. *Economist*, 23 de julio de 1994, pág. 35; Irene Moss, comisaria de derechos humanos (Australia), *New York Times*, 16 de agosto de 1992, pág. 3; *Economist*, 23 de julio de 1994, pág. 35; *Boston Globe*, 7 de julio de 1993, pág 2; *Cable News Network*, noticiario, 16 de diciembre de 1993; Richard Higgott, «Closing a Branch Office of Empire: Australian Foreign Policy and the UK at Century's End», en *International Affairs* n.° 70 (enero de 1994), 58.

42. Jat Sujamiko, *The Australian*, 5 de mayo de 1993, pág. 18, citado en Higgott, «Closing a Branch», pág. 62; Higgott, «Closing a Branch», pág. 63; *Economist*, 12 de diciembre de 1993, pág. 34.

43. Transcripción de una entrevista con Keniche Ohmae, 24 de octubre de 1994, págs. 5-6. Véase *también Japan Times*, 7 de noviembre de 1994, pág. 19.

44. Ex embajador Richard Woolcott (Australia), *New York Times*, 16 de agosto de 1992, pág. 3.

45. Paul Kelly, «Reinventing Australia», en *National Interest* n.° 30 (invierno de 1992), 66; *Economist*, 11 de diciembre de 1993, pág. 34; Higgott, «Closing a Branch», pág. 58.

46. Lee Kuan Yew citado en Higgott, «Closing a Branch», pág. 49.

CAPÍTULO 7

1. *Economist*, 14 de enero de 1995, pág. 45; 26 de noviembre de 1994, pág. 56, resumiendo el artículo de Juppé en *Le Monde*, 18 de noviembre de 1994; *New York Times*, 4 de septiembre de 1994, pág. 11.

2. Michael Howard, «Lessons of the Cold War», en *Survival* n.° 36 (invierno de 1994), 102-103; Pierre Behar, «Central Europe: The New Lines of Fracture», en *Geopolitique* n.° 39 (ed. inglesa, agosto de 1992), 42; Max Jakobson, «Collective Security in Europe Today», en *Washington Quarterly* n.° 18 (primavera de 1995), 69; Max Beloff, «Fault Lines and Steeples: The Divided Loyalties of Europe», en *National Interest* n.° 23 (primavera de 1991), 78.

3. Andreas Oplatka, «Vienna and the Mirror of History», en *Geopolitique* n.° 35 (ed. inglesa, otoño de 1991), 25; Vytautas Landsbergis, «The Choice», en *Geopolitique* n.° 35 (ed. inglesa, otoño de 1991), 3; *New York Times*, 23 de abril de 1995, pág. 5E.

4. Carl Bildt, «The Baltic Litmus Test», en *Foreign Affairs* n.° 73 (sep./oct. 1994), pág. 84.

5. *New York times*, 15 de junio de 1995, pág. A10.

6. *RFE/RL Research Bulletin* 10 (16 de marzo de 1993), 1, 6.

7. William D. Jackson, «Imperial Temptations: Ethnics Abroad», en *Orbis* n.° 38 (invierno de 1994), 5.

8. Ian Brzenzinski, *New York Times*, 13 de julio de 1994, pág. A8.

9. John F. Mearsheimer, «The Case for a Ukrainian Nuclear Deterrent: Debate», en *Foreign Affairs* n.° 72 (verano de 1993), 50-66.

10. *New York Times*, 31 de enero de 1994, pág. A8.

11. Citado en Ola Tunander, «New European Dividing Lines?», en Valter Angell (comp.), *Norway Facing a Changing Europa: Perspectives and Options*, Oslo, Norwegian Foreign Policy Studies n. 79, Fridtof Nansen Institute y otros, 1992), pág. 55.

12. John Morrison, «Pereyaslav and After: The Russian-Ukrainian Relationship», en *International Affairs* n.° 69 (octubre de 1993), 677.

13. John King Fairbank (comp.), *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge, Harvard University Press, 1968, págs. 2-3.

14. Perry Link, «The Old Man's New China», *New York Review of Books*, 9 de junio de 1994, pág. 32.

15. Perry Link, «China's "Core" Problem», en *Daedalus* n.° 122 (primavera de 1993), 205; Weiming Tu, «Cultural China: The Periphery as the Center», en *Daedalus* n.° 120 (primavera 1991), 22; *Economist*, 8 de julio de 1995, págs. 31-32.

16. *Economist*, 21 de nov. de 1993, pág. 33; 17 de julio de 1993, pág. 61.

17. *Economist*, 27 de noviembre de 1993, pág. 33; Yoichi Funabashi, «The Asianization of Asia», en *Foreign Affairs* n.° 72 (nov./dic. de 1993), 80. Véase en general Murray Weidenbaum y Samuel Hughes, *The Bamboo Network*, Nueva York, Free Press, 1996.

18. Christopher Gray, citado en *Washington Post*, 1 de diciembre de 1992, pág. A30; Lee Kuan Yew, citado en Maggie Farley, «The Bamboo Network», *Boston Globe Magazine*, 17 de abril de 1994, pág. 38: *International Herald Tribune*, 23 de noviembre de 1993.

19. *International Herald Tribune*, 23 de noviembre de 1993; George Hicks y J.A.C. Mackie, «A Question of Identity: Despite Media Hype, They Are Firmly Settled in Southeast Asia», *Far Eastern Economic Review*, 14 de julio de 1994, 47.

20. *Economist*, 16 de abril de 1994, pág. 71; Nicholas D. Kristof, «The Rise of China», en *Foreign Affairs* n.° 72 (nov./dic. de 1993), 48; Gerrit W. Gong, «China's Fourth Revolution», en *Washington Quarterly* n.° 17 (invierno de 1994), 37; *Wall Street Journal*, 17 de mayo de 1993, pág. A7A; Murray L. Weidenbaum, *Greater China: The Next Economic Superpower?*, San Luis, Washington University Center for the Study of American Business, Contemporary Issues Series 57, febrero de 1993, págs. 2-3.

21. Steven Mufson, *Washington Post*, 14 de agosto de 1994, pág. A30; *Newsweek*, 19 de julio de 1993, pág. 24; *Economist*, 7 de mayo de 1993, pág. 35.

22. Véase Walter C. Clemens, Jr., y Jun Zhan, «Chiang Ching-Kuo's Role in the ROC-PRC Reconciliation», en *American Asian Review* n.° 12 (primavera de 1994), 151-154.

23. Koo Chen Foo, citado en *Economist*, 1 de mayo de 1993, pág. 31; Link, «Old Man's New China», pág. 32. Véanse «Cross-Strait Relations: Historical Lessons», en *Free China Review* n.° 44 (octubre de 1994), 42-52; Gong, «China's Fourth Revolution», pág. 39; *Economist*, 2 de julio de 1994, pág. 18; Gerald Segal, «China's Changing Shape: The Muddle Kingdom?», en *Foreign Affairs* n.° 73 (mayo/junio de 1994), 49; Ross H. Munro, «Giving Taipei a Place at the Table», en *Foreign Affairs*

n.° 73 (nov./dic. de 1994), 115; en *Wall Street Journal*, n.° 17 de mayo de 1993, pág. A7A; *Free China Journal*, 29 de julio de 1994, pág. 1.

24. *Economist*, 10 de julio de 1993, págs. 28-29; 2 de abril de 1994, págs. 34-35; *International Herald Tribune*, 23 de noviembre de 1993; *Wall Street Journal*, 17 de mayo de 1993, pág. A7A.

25. Ira M. Lapidus, *History of Islamic Societies*, Cambridge, Gran Bretaña; Cambridge University Press, 1988, pág. 3.

26. Mohamed Zahi Mogherbi, «Tribalism, Religion and the Challenge of Political Participation: The Case of Lybia», ponencia presentada en la Conferencia sobre Desafíos Democráticos en el Mundo Árabe, Center for Political and International Development Studies, El Cairo, 22-27 de septiembre de 1992, págs. 1, 9; *Economist*, Examen del Oriente árabe, 6 de febrero de 1988, pág. 7; Adlan A. El-Hardallo, «Sufism and Tribalism: The Case of Sudan», ponencia preparada para la Conferencia sobre Desafíos Democráticos en el Mundo Árabe, Center for Political and International Development Studies, El Cairo, 22-27 de septiembre de 1992, pág. 2; *Economist*, 30 de octubre de 1987, pág. 45; John Duke Anthony, «Saudi Arabia: From Tribal Society to Nation-State», en Ragaei El Mellakh y Dorothea H. El Mellakh (comps.), *Saudi Arabia, Energy, Developmental Planning, and Industrialization*, Lexington, Massachusetts, Lexington, 1982, págs. 93-94.

27. Yalman Onaran, «Economics and Nationalism: The Case of Muslim Central Asia», en *Central Asian Survey* n.° 13 (n.4, 1994), 493; Denis Dragounski, «Threshold of Violence», en *Freedom Review* n.° 26 (marzo/abril de 1995), 12.

28. Barbara Daly Metcalf, «The Comparative Study of Muslim Societies», en *Items* n.° 40 (marzo de 1986), 3.

29. Metcalf, «Muslim Societies», pág. 3.

30. *Boston Globe*, 2 de abril de 1995, pág. 2. Sobre la CAIP en general, véase «The Popular Arab and Islamic Conference (PAIC): A New "Islamist International"?», en *TransState Islam* n.° 1 (primavera de 1995), 12-16.

31. Bernard Schechterman y Bradford R. McGuinn, «Linkages Between Sunni and Shi'i Radical Fundamentalist Organizations: A New Variable in Middle Eastern Politics?», en *The Political Chronicle* n.° 1 (febrero de 1989), 22-34; *New York Times*, 6 de diciembre de 1994, pág. 5.

CAPÍTULO 8

1. Georgi Arbatov, «New-Bolsheviks of the I.M.F.», *New York Times*, 7 de mayo de 1992, pág. A27.

2. Las opiniones norcoreanas las resume un veterano analista estadounidense, *Washington Post*, 12 de junio de 1994, pág. C1; general indio citado en Les Aspin, «From Deterrence to Denuking: Dealing with Proliferation in the 1990's», memorándum, 18 de febrero de 1992, pág. 6.

3. Lawrence Freedman, «Great Powers, Vital Interests and Nuclear Weapons», *Survival* 36 (invierno 1994), 37; Les Aspin, *Remarks*, National Academy of Sciences,

Committee on International Security and Arms Control, 7 de diciembre de 1993, pág. 3.

4. Cita de Stanley Norris, *Boston Globe*, 25 de noviembre de 1995, págs. 1, 7; Alastair Iain Johnston, «China's New "Old Thinking": The Concept of Limited Deterrence», en *International Security* n.° 20 (invierno de 1995-1996), 21-23.

5. Philip L. Ritcheson, «Iranian Military Resurgence: Scope, Motivations, and Implications for Regional Security», en *Armed Forces and Society* n.° 21 (verano de 1995), 575-576. Conferencia de Warren Christopher, Kennedy School of Government, 20 de enero de 1995; *Time*, 16 de diciembre de 1991, pág. 47; Ali Al-Amin Mazrui, *Cultural Forces in World Politics*, Londres, J. Currey, 1990, págs. 220, 224.

6. *New York Times*, 15 de noviembre de 1991, pág. A1; *New York Times*, 21 de febrero de 1992, pág. A9; 12 de diciembre de 1993, pág. 1; Jane Teufel Dreyer, «U.S./China Military Relations: Sanctions or Rapprochement?», en *In Depth* n.° 1 (primavera de 1991), 17-18; *Time*, 16 de diciembre de 1991, pág. 48; *Boston Globe*, 5 de febrero de 1994, pág. 2; Monte R. Bullard, «U.S.-China Relations: The Strategic Calculus», en *Parameters* n.° 23 (verano de 1993), 88.

7. Datos citados en Karl W. Eikenberry, *Explaining and Influencing Chinese Arms Transfers*, Washington, D.C., National Defense University, Institute for National Strategic Studies, McNair Paper n. 36, febrero de 1995, pág. 37; declaración del gobierno paquistaní, *Boston Globe*, 5 de diciembre de 1993, pág. 19; R. Bates Gill, «Curbing Beijing's Arms Sales», en *Orbis* n.° 36 (verano de 1992), 386; Chong-pin Lin, «Red Army», *New Republic*, 20 de noviembre de 1995, pág. 28; *New York Times*, 8 de mayo de 1992, pág. 31.

8. Richard A. Bitzinger, «Arms to Go: Chinese Arms Sales to the Third World», *International Security* 17 (otoño de 1992), 87; Philip Ritcheson, «Iranian Military Resurgence», págs. 576, 578; *Washington Post*, 31 de octubre de 1991, págs. A1, A24; *Time*, 16 de diciembre de 1991, pág. 47; *New York Times*, 18 de abril de 1995, pág. A8; 28 de septiembre de 1995, pág. 1; 30 de septiembre de 1995, pág. 4; Monte Bullard, «U.S.-China Relations», pág. 88; *New York Times*, 8 de abril de 1993, pág. A9; 20 de junio de 1993, pág. 6.

9. John E. Reilly, «The Public Mood at Mid-Decade», en *Foreign Policy* n.° 98 (primavera de 1995), 83; *Excutive Order 12930*, 29 de septiembre de 1994; *Executive Order 12938*, 14 de noviembre de 1994. Éstas ampliaban la *Executive Order 12735*, 16 de noviembre de 1990, emitida por el presidente Bush declarando una emergencia nacional con respecto a las armas químicas y biológicas.

10. James Fallows, «The Panic Gap: Reactions to North Korea's Bomb», en *National Interest* n.° 38 (invierno de 1994), 40-45; David Sanger, *New York Times*, 12 de junio de 1994, págs. 1, 16.

11. *New York Times*, 26 de diciembre de 1993, pág. 1.

12. *Washington Post*, 12 de mayo de 1995, pág 1.

13. Bilahari Kausikan, «Asia's Different Standard», en *Foreign Policy* n.° 92 (otoño de 1993), 28-29.

14. *Economist*, 30 de julio de 1994, pág. 31; 5 de marzo de 1994, pág. 35; 27 de agosto de 1994, pág. 51; Yash Ghai, «Human Rights and Governance: The Asian

Debate», Asian Foundation Center for Asian Pacific Affairs, monografía n. 4, noviembre de 1994, pág. 14.

15. Richard M. Nixon, *Beyond Peace*, Nueva York, Random House, 1994, págs. 127-128.

16. *Economist*, 4 de febrero de 1995, pág. 30.

17. Charles J. Brown, «In the Trenches: The Battle Over Rights», en *Freedom Review* n.° 24 (sep./oct. de 1993), 9; Douglas W. Payne «Showdown in Vienna», *ibíd*., págs. 6-7.

18. Charles Norchi, «The Ayatollah and the Author: Rethinking Human Rights», en *Yale Journal of World Affairs* n.° 1 (verano de 1989), 16; Kausikan, «Asia's Different Standard», pág. 32.

19. Richard Cohen, *The Earth Times*, 2 de agosto de 1993, pág. 14.

20. *New York Times*, 19 de septiembre de 1993, pág. 4E; 24 de septiembre de 1993, págs. 1, B9, B16; 9 de septiembre de 1994, pág. A26; *Economist*, 21 de septiembre de 1993, pág. 75; 18 de septiembre de 1993, págs. 37-38; *Financial Times*, 25-26 de septiembre de 1993, pág. 11; *Straits Times*, 14 de octubre de 1993, pág. 1.

21. Las cifras y citas están tomadas de Myron Weiner, *Global Migration Crisis*, Nueva York, HarperCollins, 1995, págs. 21-28.

22. Weiner, *Global Migration Crisis*, pág. 2.

23. Stanley Hoffmann, «The Case for Leadership», en *Foreign Policy* n.° 81 (invierno de 1990-1991), 30.

24. Véanse B. A. Roberson, «Islam and Europe: An Enigma or a Myth?», *Middle East Journal* 48 (primavera de 1994), 302; *New York Times*, 5 de diciembre de 1993, pág. 1; 5 de mayo de 1995, pág. 1; Joel Klotkin y Andries van Agt, «Bedouins: Tribes That Have Made it», en *New Perspectives Quarterly* n.° 8 (otoño de 1991), 51; Judith Miller, «Strangers at the Gate», *New York Times Magazine*, 15 de septiembre de 1991, pág. 49.

25. *International Herald Tribune*, 29 de mayo de 1990, pág. 5; *New York Times*, 15 de septiembre de 1994, pág. A21. La encuesta francesa fue patrocinada por el gobierno francés, la encuesta alemana, por el Comité Judío Americano.

26. Véase Hans-George Betz, «The New Politics of Resentment: Radical Right-Wing Populist Parties in Western Europe», en *Comparative Politics* n.° 25 (julio de 1993), 413-427.

27. *International Herald Tribune*, 28 de junio de 1993, pág. 3; *Wall Street Journal*, 23 de mayo de 1994, pág. B1; Lawrence H. Fuchs, «The Immigration Debate: Little Room for Big Reforms», en *American Experiment* n.° 2 (invierno de 1994), 6.

28. James C. Clad, «Slowing the Wave», en *Foreign Policy* n.° 95 (verano de 1994), 143; Rita J. Simon y Susan H. Alexander, *The Ambivalent Welcome: Print Media, Public Opinion and Immigation*, Westport, Connecticut, Praeger, 1993, pág. 46.

29. *New York Times*, 11 de junio de 1995, pág. E14.

30. Jean Raspail, *The Camp of the Saints*, Nueva York, Scribner, 1975; y Jean-Claude Chesnais, *Le Crepuscule de l'Occident: Demographie et Politique*, París, Robert Laffont, 1995; Pierre Lellouche, citado en Miller, «Strangers at the Gate», 80.

31. Philippe Fargues, «Demographic Explosión or Social Upheaval?», en Ghassan Salame (comp.), *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, Londres, I.B. Taurus, 1994, págs. 157 y sigs.

CAPÍTULO 9

1. Adda B. Bozeman, *Strategic Intelligence and Statecraft: Selected Essays*, Washington, Brassey's (US), 1992, pág. 50; Barry Buzan, «New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century», en *International Affairs* n.° 67 (julio de 1991), 448-449.

2. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, pág. 46.

3. Bernard Lewis, *Islam and the West*, Nueva York, Oxford University Press, 1993, pág. 13.

4. Esposito, *Islamic Threat*, pág. 44.

5. Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, Nueva York, Basic Books, 1983, págs. 102-103, 169-173; Lewis E Richardson, *Statistics of Deadly Quarrels*, Pittsburgh, Boxwood Press, 1960, págs. 235-237.

6. Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, págs. 41-42; princesa Anna Comnena, citada en Karen Armstrons, Holy War: *The Crusades and Their Impact on Today's World*, Nueva York, Doubleday-Anchor, 1991, págs. 3-4, y en Arnold J. Toynbee, *Study of History*, Londres, Oxford University Press, 1954, VIII, 390.

7. Barry Buzan, «New Patterns», págs. 448-449; Bernard Lewis, «The Roots of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West and Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified», en *Atlantic Monthly* n.° 266 (septiembre de 1990), 60.

8. Mohamed Sid-Ahmed, «Cybernetic Colonialism and the Moral Search», en *New Perspectives Quarterly* n.° 11 (primavera de 1994), 19; M. J. Akbar, citado en *Time*, 15 de junio de 1992, pág. 24; Abdelwahab Belwahl, citado *ibíd*., pág. 26.

9. William H. McNeill, «Epilogue: Fundamentalism and the World of the 1990's», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (comps.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago, University of Chicago Press, pág. 569.

10. Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Reading, Massachusetts, Addison-Wesley, 1992.

11. Para una selección de tales reportajes, véase *Economist*, 1 de agosto de 1992, págs. 34-35.

12. John E. Reilly (comp.), *American Public Opinion and U. S. Foreign Policy 1995*, Chicago, Chicago Council on Foreign Relations, 1995, pág. 21; *Le Monde*, 20 de septiembre de 1991, pág. 12, citado en Margaret Blunden, «Insecurity on Europe's Southern Flank», en *Survival* n.° 36 (verano de 1994), 138; Richard Morin, *Washington Post* (ed. nacional semanal), 8-14 de noviembre de 1993, pág. 37; Foreign Policy Association, *National Opinion Ballot Report*, noviembre de 1994, 5.

13. *Boston Globe*, 3 de junio de 1994, pág. 18; John L. Esposito, «Symposium: Resurgent Islam in the Middle East», en *Middle East Policy* n.° 3 (n. 2, 1994), 9; *International Herald Tribune*, 10 de mayo de 1994, págs. 1, 4; *Christian Science Monitor*, 24 de febrero de 1995, pág. 1.

14. Robert Ellsworth, *Wall Street Journal*, 1 de marzo de 1995, pág. 15; William T. Johnsen, *NATO's New Front Line: The Growing Importance of the Southern Tier*, Carlisle Barracks, Pennsylvania, Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 1992, pág. vii; Robbin Laird, *French Security Policy in Transition: Dynamics of Continuity and Change*, Washington, D.C., Institute for National Strategic Studies, McNair Paper 38, marzo de 1995, págs. 50-52.

15. Ayatolá Ruhollah Jomeini *Islam and Revolution*, Berkeley, California, Mizan Press, 1981, pág. 305.

16. *Economist*, 23 de noviembre de 1991, pág. 15.

17. Barry Buzan y Gerald Segal, «Rethinking East Asian Security», en *Survival* n.° 36 (verano de 1994), 15.

18. *Can China's Armed Forces Win the Next War?*, extractos traducidos y publicados en Ross H. Munro, «Eavesdropping on the Chinese Military: Where It Expects War — Where It Doesn't», en *Orbis* n.° 38 (verano de 1994), 365. Los autores de este documento llegaban a decir que el uso de la fuerza militar contra Taiwán «sería una decisión realmente imprudente y poco aconsejable».

19. Buzan y Segal, «Rethinking East Asian Security», pág. 7; Richard K. Betts, «Wealth, Power and Instability: East Asia and the United States After the Cold War», en *International Security* n.° 18 (invierno de 1993-1994), 34-77; Aaron L. Friedberg, «Ripe for Rivalry: Prospects for Peace in Multipolar Asia», en *International Security* n.° 18 (invierno de 1993-1994), 5-33.

20. *Can China's Armed Forces Win the Next War?*, extractos traducidos por Munro, «Eavesdropping on the Chinese», págs. 355 y sigs.; *New York Times*, 16 de noviembre de 1993, pág. A6; Friedberg, «Ripe for Rivalry», pág. 7.

21. Desmond Ball, «Arms and Affluence: Military Acquisitions in the Asia-Pacific Region», en *International Security* n.° 18 (invierno de 1993-1994), 95-111; Michael T. Klare, «The Next Great Arms Race», *en Foreign Affairs* n.° 72 (verano de 1993), 137 y sigs.; Buzan y Segal, «Rethinking East Asian Security», págs. 8-11; Gerald Segal, «Managing New Arms Races in the Asia/Pacific», en *Washington Quarterly* n.° 15 (verano de 1992), 83-102; *Economist*, 20 de febrero de 1993 págs. 19-22.

22. Véanse, por ejemplo, *Economist*, 26 de junio de 1993, pág. 75; 24 de julio de 1995, pág. 25; *Time*, 3 de julio de 1995, págs. 30-31; y sobre China, Jacob Heilbrunn, «The Next Cold War», *New Republic*, 20 de noviembre de 1995, págs. 27 y sigs.

23. Para un análisis de las variedades de guerras comerciales y de cuándo pueden conducir a guerras militares, véase David Rowe, *Trade Wars and International Security: The Political Economy of International Economic Conflict*, Documento de Trabajo n. 6, Project on the Changing Security Environment and American National Interests, John M. Olin Institute for Strategic Studies, Harvard University, julio de 1994, pág. 7 y sigs.

24. *New York Times*, 6 de julio de 1993, págs. A1, A6; *Time*, 10 de febrero de 1992, págs. 16 y sigs.; *Economist*, 17 de febrero de 1990, págs. 21-24; *Boston Globe*, 25 de noviembre de 1991, págs. 1, 8; Dan Oberdorfer, *Washington Post*, 1 de marzo de 1992, pág. A1.

25. Citado en *New York Times*, 21 de abril de 1992, pág. A10; *New York Times*, 22 de septiembre de 1991, pág. E2; 21 de abril de 1992, pág. A1; 19 de septiembre de 1991, pág. A7; 1 de agosto de 1995, pág. A2; *International Herald Tribune*, 24 de agosto de 1995, pág. 4; *China Post (Taipei)*, 26 de agosto de 1995, pág. 2; *New York Times*, 1 de agosto de 1995, pág. A2, citando el informe de David Shambaugh sobre entrevistas en Pekín.

26. Donald Zagoria, *American Foreign Policy Newsletter*, octubre de 1993, pág. 3; *Can China's Armed Forces Win the Next War?,* en Munro, «Eavesdropping on the Chinese Military», págs. 355 y sigs.

27. Roger C. Altman, «Why Pressure Tokyo? The US-Japan Rift», en *Foreign Affairs* n.° 73 (mayo-junio 1994), 3; Jeffrey Garten «The Clinton Asia Policy», en *International Economy* n.° 8 (marzo-abril 1994), 18.

28. Edward J. Lincoln, *Japan's Unequal Trade*, Washington, D.C., Brookings Institution, 1990, págs. 2-3. Véanse C. Fred Bergsten y Marcus Noland, *Reconcilable Differences? United States-Japan Economic Conflict*, Washington, Institute for International Economics, 1993; Eisuke Sakakibara, «Less Like You», en *International Economy* n.° 36 (abril-mayo de 1990), quien distingue la economía de mercado capitalista estadounidense de la economía de mercado no capitalista japonesa; Marie Anchordoguy, «Japanese-American Trade Conflict and Supercomputers», en *Political Science Quarterly* n.° 109 (primavera de 1994), 36, citando a Rudiger Dornbush, Paul Krugman, Edward J. Lincoln y Mordechai E. Kreinin; Eamonn Fingleton, «Japan's Invisible Leviathan», en *Foreing Affairs* n.° 74 (marzo/abril de 1995), pág. 70.

29. Para un buen resumen de las diferencias en el ámbito de la cultura, los valores, las relaciones sociales y las actitudes, véase Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*, Nueva York, W. W. Norton, 1996, capítulo 7, «American Exceptionalism — Japanese Uniqueness».

30. *Washington Post*, 5 de mayo de 1994, pág. A38; *Daily Telegraph*, 6 de mayo de 1994, pág. 16; *Boston Globe*, 6 de mayo de 1994, pág. 11; *New York Times*, 13 de febrero de 1994, pág. 10; Karl D. Jackson, «How to Rebuild America's Stature in Asia», en *Orbis* n.° 39 (invierno de 1995), 14; Yohei Kono, citado en Chalmers Johnson y E. B. Keehn, «The Pentagon's Ossified Strategy», en *Foreign Affairs* n.° 74 (julio-agosto de 1995), 106

31. *New York Times*, 2 de mayo de 1994, pág. A10.

32. Barry Buzan y Gerald Segal, «Asia: Skepticism About Optimism», *National Interest* 39 (primavera de 1995), 83-84; Arthur Waldron, «Deterring China», en *Commentary* n.° 100 (octubre de 1995), 18; Nicholas D. Kristof, «The Rise of China», en *Foreign Affairs* n.° 72 (nov./dic. de 1993), 74.

33. Stephen P. Walt, «Alliance Formation in Southwest Asia: Balancing and Bandwagoning in Cold War Competition», en Robert Jervis y Jack Snyder (comps.), *Dominoes and Bandwagongs: Strategic Beliefs and Great Power Competition in the Eurasian Rimland*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, págs. 53, 69.

34. Randall L. Schweller, «Bandwagoning for Profit: Bringing the Revisionist State Back In», en *International Security* n.° 19 (verano de 1994), 72 y sigs.

35. Lucian W. Pye, *Dynamics of Factions and Consensus in Chinese Politics: A Model and Some Propositions*, Santa Monica, California, Rand, 1980, pág. 120; Arthur Waldron, *From War to Nationalism: China's Turning Point, 1924-1925*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, págs. 48-49, 212; Avery Goldstein, *From Bandwagon to Balance-of-Power Politics: Structured Constraints in Politics in China, 1949-1978*, Stanford, California, Stanford University Press, 1991, págs. 5-6, 35 y sigs. Véase también Lucian W. Pye, «Social Science Theories in Search of Chinese Realities», en *China Quarterly* n.° 132 (diciembre de 1992), 1161-1171.

36. Samuel S. Kim y Lowell Dittmer, «Whither China's Quest for National Identity», en Lowell Dittmer y Samuel S. Kim (comps.), *China's Quest for National Identity*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1991, pág. 240; Paul Dibb, *Towards a New Balance of Power in Asia*, Londres, International Institute for Strategic Studies, Adelphi Paper 295, 1995, págs. 10-16; Roderick MacFarquhar, «The Post-Confucian Challenge», *Economist*, 9 de febrero de 1980, págs. 67-72; Kishore Mahbubani, «"The Pacific Impulse"», en *Survival* n.° 37 (primavera de 1995), 117; James L. Richardson, «Asia-Pacific: The Case for Geopolitical Optimism», en *National Interest* n.° 38 (invierno de 1994-1995), 32; Paul Dibb, «Towards a New Balance», pág. 13. Véase Nicola Baker y Leonard C. Sebastian, «The Problem with Parachuting: Strategic Studies and Security in the Asia/Pacific Region», en *Journal of Strategic Studies* n.° 18 (septiembre de 1995), 15 y sigs., para un extenso análisis de lo inadecuado de aplicar a Asia conceptos elaborados con perspectiva europea, tales como el de equilibrio de poder y el dilema de la seguridad.

37. *Economist*, 23 de diciembre de 1995; 5 de enero de 1996, págs. 39-40.

38. Richard K. Betts, «Vietnam's Strategic Predicament», en *Survival* n.° 37 (otoño de 1995), 61 y sigs., 76.

39. *New York Times*, 12 de noviembre de 1994, pág. 6; 24 de noviembre de 1994, pág. A12; *International Herald Tribune*, 8 de noviembre de 1994, pág. 1; Michel Oksenberg, *Washington Post*, 3 de septiembre de 1995, pág. C1.

40. Kitsuo Tsuchiyama, «The End of the Alliance? Dilemmas in the U.S.— Japan Relations», comunicación inédita, Harvard University, John M. Olin Institute for Strategic Studies, 1994, págs. 18-19.

41. Ivan P. Hall, «Japan's Asia Card», en *National Interest* n.° 38 (invierno de 1994-1995), pág. 26; Kishore Mahbubani, «The Pacific Impulse», pág. 117,

42. Mike M. Mochizuki, «Japan and the Strategic Quadrangle», en Michael Madelbaum (comp,), *The Strategic Quadrangle: Russia, China, Japan, and the United States in East Asia*, Nueva York, Council on Foreign Relations, 1995, págs. 130-139; *Asahi Shimbon*, encuesta recogida en *Christian Science Monitor*, 10 de enero de 1995, pág. 7.

43. *Financial Times*, 10 de septiembre de 1992, pág. 6; Samina Yasmeen, «Pakistan's Cautious Foreign Policy», en *Survival* n.° 36 (verano de 1994), 121, 127-128; Bruce Vaughn, «Shifting Geopolitical Realities Between South, Southwest and Central Asia», en *Central Asian Survey* n.° 13 (n. 2, 1994), 313; editorial, *Hamshahri*,

30 de agosto de 1994, págs. 1, 4, en *FBIS-NES-94-173*, 2 de septiembre de 1994, pág. 77.

44. Graham E. Fuller, «The Appeal of Iran», en *National Interest* n.° 37 (otoño de 1994), 95; Mu'ammar al-Qaadhhafi, Sermón, Trípoli, Libia, 13 de marzo de 1994, en *FBIS-NES-94-049*, 14 de marzo de 1994, pág. 21.

45. Fereidun Fesharaki, East-West Center, Hawaii, citado en *New York Times*, 3 de abril de 1994, pág. E3.

46. Stephen J. Blank, *Challenging the New World Order: The Arms Transfer Policies of the Russian Republic*, Carlisle Barracks, Pennsylvania, U.S. Army War College, Strategic Studies Institute, 1993, págs. 53-60.

47. *International Herald Tribune*, 25 de agosto de 1995, pág. 5.

48. J. Mohan Malik, «India Copes with the Kremlin's Fall», en *Orbis* n.° 37 (invierno de 1993), 75.

CAPÍTULO 10

1. Mahdi Elmandjra, *Der Spiegel*, 11 de febrero de 1991, citado en Elmandjra, «Cultural Diversity: Key to Survival in the Future», Primer Congreso Mexicano sobre Estudios del Futuro, Ciudad de México, 26-27 de septiembre de 1994, págs. 3, 11.

2. David C. Rapoport, «Comparing Militant Fundamentalist Groups», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (comps.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pág. 445.

3. Ted Galen Carpenter, «The Unintended Consequences of Afghanistan», en *World Policy Journal* n.° 11 (primavera de 1994), 78-79, 81, 82; Anthony Hyman, «Arab Involvement in the Afghan War», en *Beirut Review* n.° 7 (primavera de 1994), 78, 82; Mary Anne Weaver, «Letter from Pakistan: Children of the Jihad», *New Yorker*, 12 de junio de 1995, págs. 44-45; *Washington Post*, 24 de julio de 1995, pág. A1; *New York Times*, 20 de marzo de 1995, pág. 1; 28 de marzo de 1993, pág. 14.

4. Tim Weiner, «Blowback from the Afghan Battlefield», *New York Times Magazine*, 13 de marzo de 1994, pág. 54.

5. Harrison J. Goldin, *New York Times*, 28 de agosto de 1992, pág. A25.

6. James Piscatori, «Religion and Realpolitik: Islamic Responses to the Gulf War», en James Piscatori (comp.), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, Chicago, Fundamentalism Project, American Academy of Arts and Sciences, 1991, págs. 1, 6-7. Véase también Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Reading, Massachusetts, Addison-Wesley, págs. 16-17.

7. Rami G. Khouri, «Collage of Comment: The Gulf War and the Mideast Peace; The Appeal of Saddam Hussein», en *New Perspectives Quarterly* n.° 8 (primavera de 1991), 56.

8. Ann Mosely Lesch, «Contrasting Reactions to the Persian Gulf Crisis: Egypt, Syria, Jordan, and the Palestinians», en *Middle East Journal* n.° 45 (invierno de 1991), 43; *Time*, 3 de diciembre de 1990, pág. 70; Kanan Makiya, *Cruelty and*

Silence: War, Tyranny, Uprising and the Arab World, Nueva York, W. W. Norton, 1993, págs. 242 y sigs.

9. Eric Evans, «Arab Nationalism and the Persian Gulf War», en *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* n.° 1 (febrero de 1994), 28; Sari Nusselbeh, citado en *Time*, 15 de octubre de 1990, págs. 54-55.

10. Karin Haggag, «One Year After the Storm», en *Civil Society* (El Cairo) n.° 5 (mayo de 1992), 12.

11. *Boston Globe*, 19 de febrero de 1991, pág. 7; Safar al-Hawali, citado por Mamoun Fandy, *New York Times*, 24 de noviembre de 1990, pág. 21; rey Hussein, citado por David S. Landes, «Islam Dunk: The Wars of Muslim Resentment», *New Republic*, 8 de abril de 1991, págs. 15-16; Fatima Mernissi, *Islam and Democracy*, pág. 102.

12. Safar Al-Hawali, «Infidels, Without, and Within», en *New Perspectives Quarterly* n.° 8 (primavera de 1991), 51.

13. *New York Times*, 1 de febrero de 1991, pág. A7; *Economist*, 2 de febrero de 1991, pág. 32.

14. *Washington Post*, 29 de enero de 1991, pág. A10; 24 de febrero de 1991, pág. B1; *New York Times*, 20 de octubre de 1990, pág. 4.

15. Citado en *Saturday Star* (Johannesburgo), 19 de enero de 1991, pág. 3; *Economist*, 26 de enero de 1991, págs. 31-33.

16. Sohail H. Hasmi, recensión de Mohammed Haikal, «Illusions of Triumph», en *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* n.° 1 (febrero de 1994), 107; Mernissi, *Islam and Democracy*, pág. 102.

17. Shibley Telhami, «Arab Public Opinion and the Gulf War», en *Political Science Quarterly* n.° 108 (otoño de 1993), 451.

18. *International Herald Tribune*, 28 de junio de 1993, pág. 10.

19. Roy Licklider, «The Consequences of Negotiated Settlements in Civil Wars, 1945-93», en *American Political Science Review* n.° 89 (septiembre de 1995), 685, quien define las guerras colectivas como «guerras de identidad»; y Samuel P. Huntington, «Civil Violence and the Process of Development», en *Civil Violence and the International System*, Londres, International Institute for Strategic Studies, Adelphi Paper n. 83, diciembre de 1971, págs. 12-14, quien señala estas cinco características principales de las guerras colectivas: un alto grado de polarización, ambivalencia ideológica, particularismo, grandes dosis de violencia y duración prolongada.

20. Estas estimaciones proceden de informaciones de periódicos y de Ted Robert Gurr y Barbara Harff, *Ethnic Conflict in World Politics*, Boulder, Westview Press, 1994, págs. 160-165.

21. Richard H. Schultz, Jr., y William J. Olson, *Ethnic and Religious Conflict: Emerging Threat to U.S. Security*, Washington, D.C., National Strategy Information Center, págs. 17 y sigs.; H. D. S. Greenway, *Boston Globe*, 3 de diciembre de 1992, pág. 19.

22. Roy Licklider, «Settlements in Civil Wars», pág. 685; Gurr y Harff, *Ethnic Conflict*, pág. 11; Trent N. Thomas, «Global Assessment of Current and Future Trends in Ethnic and Religious Conflict», en Robert L. Pfaltzgraff, Jr., y Richard H.

Shultz, Jr., (comps.), *Ethnic Conflict and Regional Instability: Implications for U.S. Policy and Army Roles and Missions*, Carlisle Barracks, Pennsylvania, Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 1994, pág. 36.

23. Véanse Richard H. Shultz, Jr., y William J. Olson, *Ethnic and Religious Conflict: Emerging Threat to U.S. Security*, Washington, D.C., National Strategy Information Center, 1994, págs. 3-9; Sugata Bose, «Factors Causing the Proliferation of Ethnic and Religious Conflict», en Pfaltzgraff y Shultz (comps.), *Ethnic Conflict and Regional Instability*, págs. 43-49; Michael E. Brown, «Causes and Implications of Ethnic Conflict», en Michael E. Brown (comp.), *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993, págs. 3-26. Para un argumento en sentido contrario, según el cual el conflicto étnico no ha aumentado desde el final de la guerra fría, véase Thomas, «Global Assessment of Current and Future Trends in Ethnic and Religious Conflict», págs. 33-41.

24. Ruth Leger Sivard, *World Military and Social Expenditures 1993*, Washington, D.C., World Priorities, Inc., 1993, págs. 20-22.

25. James L. Payne, *Why Nations Arm*, Oxford, B. Blackwell, 1989, pág. 124.

26. Christopher B. Stone, «Westphalia and Hudaybiyya: A Survey of Islamic Perspectives on the Use of Force as Conflict Management Technique», comunicación inédita, Harvard University, págs. 27-31; y Jonathan Wilkenfeld, Michael Brecher y Sheila Moser (comps.), *Crises in the Twentieth Century*, Oxford, Pergamon Press, 1988-1989, II, 15, 161.

27. Gary Fuller, «The Demographic Backdrop to Ethnic Conflict: A Geographic Overview», en Central Inteligence Agency, *The Challenge of Ethnic Conflict to National and International Order in the 1990's: Geographic Perspectives*, Washington, D.C., Central Intelligence Agency, RTT 95-10039, octubre de 1995, págs. 151-154.

28. *New York Times*, 16 de octubre de 1994, pág. 3; *Economist*, 5 de agosto de 1995, pág. 32.

29. Departamento de las Naciones Unidas para la Información Económica y Social y el Análisis de Directrices, Sección de Población, *World Population Prospects: The 1994 Revision*, Nueva York, Naciones Unidas, 1995, págs. 29, 51; Denis Dragounski, «Threshold of Violence», en *Freedon Review*, n.° 26, marzo-abril de 1995, pág. 11.

30. Susan Woodward, *Balkan Tragedy: Chaos and Dissolution after the Cold War*, Washington, D.C., Brookings Institution, 1995, págs. 32-35; Branka Magas, *The Destruction of Yugoslavia: Tracking the Breakup 1980-92*, Londres, Verso, 1993, págs. 6, 19.

31. Paul Mojzes, *Yugoslavian Inferno: Ethnoreligious Warfare in the Balkans*, Nueva York, Continuum, 1994, págs. 95-96; Magas, *Destruction of Yugoslavia*, págs. 49-73; Aryeh Neier, «Kosovo Survives», *New York Review of Books*, 3 de febrero de 1994, pág. 26.

32. Aleksa Djilas, «A Profile of Slobodan Milosevic», en *Foreign Affairs* n.° 72 (verano de 1993), 83.

33. Woodward, *Balkan Tragedy*, págs. 33-35, las cifras están sacadas de censos yugoslavos y otras fuentes; William T. Johnsen, *Deciphering the Balkan Enigma:*

Using History to Inform Policy, Carlisle Barracks, Strategic Studies, Institute, 1993, pág. 25, citando el *Washington Post*, 6 de diciembre de 1992, pág. C2; *New York Times*, 4 de noviembre de 1995, pág. 6.

34. Bogdan Denis Denitch, *Ethnic Nationalism: The Tragic Death of Yugoslavia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, págs. 108-109.

35. Payne, *Why Nations Arm*, págs. 125, 127.

36. *Middle East International*, 20 de enero de 1995, pág. 2.

CAPÍTULO 11

1. Roy Licklider, «The Consequences of Negotiated Settlements in Civil Wars, 1945-93», en *American Political Science Review* n.° 89 (septiembre de 1995), 685.

2. Véase Barry R. Posen, «The Security Dilemma and Ethnic Conflict», en Michael E. Brown (comp.), *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton, Princeton University Press, 1993, págs. 103-124.

3. Roland Dannreuther, *Creating New States in Central Asia*, International Institute for Strategic Studies/Brassey's, Adelphi Paper n. 288, marzo de 1994, pág. 30-31; Dodjoni Atovullo, citado en Urzula Doroszewska, «The Forgotten War: What Really Happened in Tajikistan», en *Uncaptive Minds* n.° 6 (otoño de 1993), pág. 33.

4. *Economist*, 26 de agosto de 1995, pág. 43; 20 de enero de 1996, pág. 21.

5. *Boston Globe*, 8 de noviembre de 1993, pág. 2; Brian Murray, «Peace in the Caucasus: Multi-Ethnic Stability in Dagestan», en *Central Asian Survey* n.° 13 (n. 4, 1994), 514-515; *New York Times*, 11 de noviembre de 1991, pág. A7; 17 de diciembre de 1994, pág. 7; *Boston Globe*, 7 de septiembre de 1994, pág. 16; 17 de diciembre de 1994, págs. 1 y sigs.

6. Raju G. C. Thomas, «Secessionist Movements in South Asia», en *Survival* n.° 36 (verano de 1994), 99-101, 109; Stefan Wagstyl, «Kashmiri Conflict Destroys a "Paradise"», *Financial Times*, 23-24 de octubre de 1993, pág. 3.

7. Alija Izerbegovic, *The Islamic Declaration*, 1991, págs. 23, 33.

8. *New York Times*, 4 de febrero de 1995, pág. 4; 15 de junio de 1995, pág. A12; 16 de junio de 1995, pág. A12.

9. *Economist*, 20 de enero de 1994, pág. 21; *New York Times*, 4 de febrero de 1995, pág. 4.

10. Stojan Obradovic, «Tuzla: The Last Oasis», en *Uncaptive Minds* n.° 7 (otoño-invierno de 1994), 12-13.

11. Fiona Hill, *Russia's Tinderbox: Conflict in the North Caucasus and Its Implications for the Future of the Russian Federation*, Harvard University, John F. Kennedy School of Government, Strengthening Democratic Institutions Project, septiembre de 1995, pág. 104.

12. *New York Times*, 6 de diciembre de 1994, pág. A3.

13. Véanse Mojzes, *Yugoslavian Inferno*, cap. 7, «The Religious Component in Wars»; Denitch, *Ethnic Nationalism: The Tragic Death of Yugoslavia*, págs. 29-30, 72-73, 131-133; *New York Times*, 17 de septiembre de 1992, pág. A14; Misha Glenny, «Carnage in Bosnia, for Starters», *New York Times*, 29 de julio de 1993, pág. A23.

14. *New York Times*, 13 de mayo de 1995, pág. A3; 7 de noviembre de 1993, pág. E4; 13 de marzo de 1994, pág. E3; Boris Yeltsin, citado en Barnett R. Rubin, «The Fragmentation of Tajikistan», en *Survival* n.° 35 (invierno de 1993-1994), 86.

15. *New York Times*, 7 de marzo de 1994, pág. 1; 26 de octubre de 1995, pág. A25; 24 de septiembre de 1995, pág. E3; Stanley Jeyaraja Tambiah, Sri Lanka: *Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, pág. 19.

16. Khalid Duran, citado en Richard H. Shultz, Jr., y William J. Olson, *Ethnic and Religious Conflict: Emerging Threat to U.S. Security*, Washington, D.C., National Strategy Information Center, pág. 25.

17. Khaching Tololyan, «The Impact of Diasporas in U.S. Foreign Policy», en Robert L. Pfaltzgraff, Jr., y Richard H. Shultz, Jr., (comps.), *Ethnic Conflict and Regional Instability: Implications for U.S. Policty and Army Roles and Missions*, Carlisle Barracks, Pennsylvania, Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 1994, pág. 156.

18. *New York Times*, 25 de junio de 1994, pág. A6; 7 de agosto de 1994, pág. A9; *Economist*, 31 de octubre de 1992, pág. 38; 19 de agosto de 1995, pág. 32; *Boston Globe*, 16 de mayo de 1994, pág. 12; 3 de abril de 1995, pág. 12.

19. *Economist*, 27 de febrero de 1988, pág. 25; 8 de abril de 1995, pág. 34; David C. Rapoport, «The Role of External Forces in Supporting Ethno-Religious Conflict», en Pfaltzgraff y Shultz (comps.), *Ethnic Conflict and Regional Instability*, pág. 64.

20. Rapoport, «External Forces», pág. 66; *New York Times*, 19 de julio de 1992, pág. E3; Carolyn Fluehr-Lobban, «Protracted Civil War in the Sudan: Its Future as a Multi-Religious, Multi-Ethnic State», en *Fletcher Forum of World Affairs* n.° 16 (verano de 1992), 73.

21. Steven R. Weisman, «Sri Lanka: A Nation Disintegrates», *New York Times Magazine*, 13 de diciembre de 1987, pág. 85.

22. *New York Times*, 29 de abril de 1984, pág. 6; 19 de junio de 1995, pág. A3; 24 de septiembre de 1995, pág. 9; *Economist*, 11 de junio de 1988, pág. 38; 26 de agosto de 1995, pág. 29; 20 de mayo de 1995, pág. 35; 4 de noviembre de 1995, pág. 39.

23. Barnett Rubin, «Fragmentation of Tajikistan», págs. 84, 88; *New York Times*, 29 de julio de 1993, pág. 11; *Boston Globe*, 4 de agosto de 1993, pág. 4. Sobre la evolución de la guerra en Tadzjikistán, me he basado ampliamente en Barnett R. Rubin, «The Fragmentation of Tajikistan», en *Survival* n.° 35 (invierno de 1993-1994), 71-91; Roland Dannreuther, *Creating New States in Central Asia*, International Institute for Strategic Studies, Adelphi Paper n. 288, marzo de 1994; Hafizulla Emadi, «State, Ideology, and Islamic Resurgence in Tajikistan», en *Central Asian Survey* n.° 13 (n. 4, 1994), 565-574; y en informaciones periodísticas.

24. Urszula Doroszewska, «Caucasus Wars», en *Uncaptive Minds* n.° 7 (invierno-primavera 1994), 86.

25. *Economist*, 28 de noviembre de 1992, pág. 58; Hill, *Russia's Tinderbox*, pág. 50.

26. *Moscow Times*, 20 de enero de 1995, pág. 4; Hill, *Russia's Tinderbox*, 90.

27. *Economist*, 14 de enero de 1995, págs. 43 y sigs.; *New York Times*, 21 de diciembre de 1994, pág. A18; 23 de diciembre de 1994, págs. A1, A10; 3 de enero de

1995, pág. 1; 1 de abril de 1995, pág. 3; 11 de diciembre de 1995, pág. A6; Vicken Cheterian, «Chechnya and the Transcaucasian Republics», en *Swiss Review of World Affairs*, febrero de 1995, págs. 10-11; *Boston Globe*, 5 de enero de 1995, págs. 1 y sigs.; 12 de agosto de 1995, pág. 2.

28. Vera Tolz, «Moscow and Russia's Ethnic Republics in the Wake of Chechnya», Center for Strategic and International Studies, en *Post-Soviet Prospects* n.° 3 (octubre de 1995), 2; *New York Times*, 20 de diciembre de 1994, pág. A14.

29. Hill, *Russia's Tinderbox*, pág. 4; Dmitry Temin, «Decision Time for Russia», *Moscow Times*, 3 de febrero de 1995, pág. 8.

30. *New York Times*, 7 de marzo de 1992, pág. 3; 24 de mayo de 1992, pág. 7; *Boston Globe*, 5 de febrero de 1993, pág. 1; Bahri Yilmaz, «Turkey's New Role in International Politics», en *Aussenpolitik* n.° 45 (enero de 1994), 95; *Boston Globe*, 7 de abril de 1993, pág. 2.

31. *Boston Globe*, 4 de septiembre de 1993, pág. 2; 5 de septiembre de 1993, pág. 2; 26 de septiembre de 1993, pág. 7; *New York Times*, 4 de septiembre de 1993, pág. 5; 5 de septiembre de 1993, pág. 19; 10 de septiembre de 1993, A3.

32. *New York Times*, 12 de febrero de 1993, pág. A3; 8 de marzo de 1992, pág. 20; 5 de abril de 1993, pág. A7; 15 de abril de 1993, pág. A9; Thomas Goltz, «Letter from Eurasia: Russia's Hidden Hand», en *Foreign Policy* n.° 92 (otoño de 1993), 98-104; Hill y Jewett, *Back in the USSR*, pág. 15.

33. Fiona Hill y Pamela Jewett, *Back in the USSR: Russia's Intervention in the Internal Affairs of the Former Soviet Republics and the Implications for the United States Policy Toward Russia*, Harvard University, John F. Kennedy School of Government, Strengthening Democratic Institutions Project, enero de 1994, pág. 10.

34. *New York Times*, 22 de mayo de 1992, pág. A29; 4 de agosto de 1993, pág. A3; 10 de julio de 1994, pág. E4; *Boston Globe*, 25 de diciembre de 1993, pág. 18; 23 de abril de 1995, págs. 1, 23.

35. Flora Lewis, «Between TV and the Balkan War», en *New Perspectives Quarterly* n.° 11 (verano de 1994), 47; Hanns W. Maull, «Germany in the Yugoslav Crisis», en *Survival* n.° 37 (invierno de 1995-1996), 112; Wolfgang Krieger, «Toward a Gaullist Germany? Some Lessons from the Yugoslav Crisis», en *World Policy Journal* n.° 11 (primavera de 1994), 31-32.

36. Misha Glenny, «Yugoslavia: The Great Fall», *New York Review of Books*, 23 de marzo de 1993, pág. 61; Pierre Behar, «Central Europe: The New Lines of Fracture», en *Geopolitique* n.° 39 (otoño de 1994), 44.

37. Pierre Behar, «Central Europe and the Balkans Today: Strengths and Weaknesses», en *Geopolitique* n.° 35 (otoño de 1991), pág. 33; *New York Times*, 23 de septiembre de 1993, pág. A9; *Washington Post*, 13 de febrero de 1993, pág. 16; Janusz Bugajski, «The Joy of War», *Post-Soviet Prospects*, Center for Strategic and International Studies, 18 de marzo de 1993, pág. 4.

38. Dov Ronen, *The Origins of Ethnic Conflict: Lessons from Yugoslavia*, Australian National University, Research School of Pacific Studies, Working Paper n.° 155, noviembre de 1994, págs. 23-24; Bugajski, «Joy of War», pág. 3.

39. *New York Times*, 1 de agosto de 1995, pág. A6; 28 de octubre de 1995, págs. 1, 5; 5 de agosto de 1995, pág. 4; *Economist*, 11 de noviembre de 1995, págs. 48-49.

40. *Boston Globe*, 4 de enero de 1993, pág. 5; 9 de febrero de 1993, pág. 6; 8 de septiembre de 1995, pág 7; 30 de noviembre de 1995, pág. 13; *New York Times*, 18 de septiembre de 1995, pág. A6; 22 de junio de 1993, pág. A23; Janusz Bugajski, «Joy of War», pág. 4.

41. *Boston Globe*, 1 de marzo de 1993, pág. 3; 21 de febrero de 1993, pág. 11; 5 de diciembre de 1993, pág. 30; *Times* (Londres), 2 de marzo de 1993, pág. 14; *Washington Post*, 6 de noviembre 1995, pág. A15.

42. *New York Times*, 2 de abril de 1995, pág. 10; 30 de abril de 1995, pág. 4; 30 de julio de 1995, pág. 8; 19 de noviembre de 1995, pág. E3.

43. *New York Times*, 9 de febrero de 1994, pág. A12; 10 de febrero de 1994, pág. A1; 7 de junio de 1995, pág. A1; *Boston Globe*, 9 de diciembre de 1993, pág. 25; *Europa Times*, mayo de 1994, pág. 6; Andreas Papandreu, «Europ Turns Left», en *New Perspectives Quarterly* n.° 11 (invierno de 1994), 53.

44. *New York Times*, 10 de septiembre de 1995, pág. 12; 13 de septiembre de 1995, pág. A11; 18 de septiembre de 1995, pág. A6; *Boston Globe*, 8 de septiembre de 1995, pág. 2; 12 de septiembre de 1995, pág. 1; 10 de septiembre de 1995, pág. 28.

45. *Boston Globe*, 16 de diciembre de 1995, pág. 8; *New York Times*, 9 de julio de 1994, pág. 2.

46. Margaret Blunden, «Insecurity on Europe's Southern Flank», *Survival*, 36 (verano de 1994), 145; New York Times, 16 de diciembre de 1993, pág. A7.

47. *Boston Globe*, 14 de agosto de 1993, pág. 2; *Wall Street Journal*, 17 de agosto de 1992, pág. A4; Fouad Ajami, «Under Western Eyes: The Fate of Bosnia», informe preparado para la International Commission on the Balkans of the Carnegie Endowment for International Peace and the Aspen Institute, abril de 1996, págs. 5 y sigs.

48. Yilmaz, «Turkey's New Role», págs. 94, 97.

49. Janusz Bugajski, «Joy of War», pág. 4; *New York Times*, 14 de noviembre de 1992, pág. 5; 5 de diciembre de 1992, pág. 1; 15 de noviembre de 1993, pág. 1; 18 de febrero de 1995, pág. 3; 1 de diciembre de 1995, pág. A14; 3 de diciembre de 1995, pág. 1; 16 de diciembre de 1995, pág. 6; 24 de enero de 1996, págs. A1, A6; Susan Woodward, *Balkan Tragedy: Chaos and Dissolution After the Cold War*, Washington, D.C., Brookings Institution, 1995, págs. 356-357; *Boston Globe*, 10 de noviembre de 1992, pág. 7; 13 de julio de 1993, pág. 10; 24 de junio de 1995, pág. 9; 22 de septiembre de 1995, págs. 1,15; Bill Gertz, *Washington Times*, 2 de junio de 1994, pág. A1.

50. *Jane's Sentinel*, citado en el *Economist*, 6 de agosto de 1994, pág. 41; *Economist*, 12 de febrero de 1994, pág. 21; *New York Times*, 10 de septiembre de 1992, pág. A6; 5 de diciembre de 1992, pág. 6; 26 de enero de 1993, pág. A9; 14 de octubre de 1993, pág. A14; 14 de mayo de 1994, pág. 6; 15 de abril de 1995, pág. 3; 15 de junio de 1995, pág. A12; 3 de febrero de 1996, pág. 6; *Boston Globe*, 14 de abril de 1995, pág. 2; *Washington Post*, 2 de febrero de 1996, pág. 1.

51. *New York Times*, 23 de enero de 1994, pág. 1; *Boston Globe*, 1 de febrero de 1994, pág. 8.

52. Sobre la conformidad estadounidense con los envíos de armas musulmanes, véanse New York Times, 15 de abril de 1995, pág. 3; 3 de febrero de 1996, pág. 6;

Washington Post, 2 de febrero de 1996, pág. 1; *Boston Globe*, 14 de abril de 1995, pág. 2.

53. Rebecca West, *Black Lamb and Grey Falcon: The Record of a Journey through Yugoslavia in 1937*, Londres, Macmillan, 1941, pág. 22, citada en Charles G. Boyd, «Making Peace with the Guilty: the Truth About Bosnia», en *Foreign Affairs* n.° 74 (sept./oct. de 1995), 22.

54. Citados en Timothy Garton Ash, «Bosnia in Our Future», *New York Review of Books*, 21 de diciembre de 1995, pág. 27; *New York Times*, 5 de diciembre de 1992, pág. 1.

55. *New York Times*, 3 de septiembre de 1995, pág. 6E; *Boston Globe*, 11 de mayo de 1995, pág. 4.

56. Véanse U.S. Institute of Peace, *Sudan: Ending the War, Moving Talks Forward*, Washington, D.C., U.S. Institute of Peace, Informe Especial, 1994; *New York Times*, 26 de febrero de 1994, pág. 3.

57. John J. Maresca, *War in the Caucasus*, Washington, United States Institute of Peace, Informe Especial, sin fecha, pág. 4.

58. Robert D. Putnam, «Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two Level Games», en *International Organization* n.° 42 (verano de 1988), 427-460; Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991, págs. 121-163 (trad. cast. *La tercera ola*: la democratización a finales del siglo XX, Barcelona, Paidós, 1994).

59. *New York Times*, 27 de enero de 1993, pág. A6; 16 de febrero de 1994, pág. 47. Sobre la iniciativa rusa de febrero de 1994, véase en general Leonard J. Cohen, «Russia and the Balkans: Pan-Slavism, Partnership and Power», en *International Journal* n.° 49 (agosto de 1994), 836-845.

60. *Economist*, 26 de febrero de 1994, pág. 50.

61. *New York Times*, 20 de abril 1994, pág. A12; *Boston Globe*, 19 de abril de 1994, pág. 8.

62. *New York Times*, 15 de agosto de 1995, pág. 13.

63. Hill y Jewett, *Back in the USSR*, pág. 12; Paul Henze, *Georgia and Armenia — Toward Independence*, Santa Monica, California, RAND P-7924, 1995, pág. 9; *Boston Globe*, 22 de noviembre de 1993, pág. 34.

CAPÍTULO 12

1. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Londres, Oxford University Press, 12 vols., 1934-1961, VII, 7-17; *Civilization on Trial: Essays*, Nueva York, Oxford University Press, 1948, págs. 17-18; *Study of History*, IX, 421-422.

2. Matthew Melko, *The Nature of Civilizations*, Boston, Porter Sargent, 1969, pág. 155.

3. Carroll Quigley, *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*, Nueva York, Macmillan, 1961, págs. 146 y sigs.

4. Quigley, *Evolution of Civilizations*, págs. 138-139, 158-160.

5. Mattei Dogan, «The Decline of Religious Beliefs in Western Europe», en *International Social Science Journal* n.° 47 (septiembre de 1995), 405-419.

6. Robert Wuthnow, «Indices of Religious Resurgence in the United States», en Richard T. Antoun y Mary Elaine Hegland (comps), *Religious Resurgence: Comtemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987, págs. 15-34; *Economist*, 8 de julio de 1995, págs. 19-21.

7. Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, Nueva York, W. W. Norton, 1992, págs. 66-67, 123.

8. Citado en Schlesinger, *Disuniting of America*, pág. 118.

9. Gunnar Myrdal, *An American Dilemma*, Nueva York, Harper & Bros., 1944, I, 3. Richard Hofstadter citado en Hans Kohn, *American Nationalism: An Interpretive Essay*, Nueva York, Macmillan, 1957, pág. 13.

10. Takeshi Umehara, «Ancient Japan Shows Post-Modernism the Way», en *New Perspectives Quarterly* n.° 9 (primavera de 1992), 10.

11. James Kurth, «The Real Clash», en *National Interest* n.° 37 (otoño de 1994), págs. 3-15.

.12. Malcolm Rifkind, Discurso, Pilgrim Society, Londres, 15 de noviembre de 1994, Nueva York, British Information Services, 16 de noviembre de 1994, pág. 2.

13. *International Herald Tribune*, 23 de mayo de 1995, pág. 13.

14. Richard Holbrooke, «America: A European Power», en *Foreign Affairs* n.° 74 (marzo/abril de 1995), 49.

15. Michael Howard, *America and the World*, San Luis, Washington University, The Annual Lewin Lecture, 5 de abril de 1984, pág. 6.

16. Schlesinger, *Disuniting of America*, pág. 127.

17. «Defense Planning Guidance for the Fiscal Years 1994-1999», borrador, 18 de febrero de 1992; *New York Times*, 8 de marzo de 1992, pág. 14.

18. Z. A. Bhutto, *If I Am Assassinated*, Nueva Delhi, Vikas Publishing House, 1979, págs. 137-138, citado en Louis Delvoie, «The Islamization of Pakistan's Foreign Policy», en *International Journal* n.º 51 (invierno de 1995-1996), 133.

19. Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, págs. 1-11.

20. James Q. Wilson, *The Moral Sense*, Nueva York, Free Press, 1993, 225.

21. Gobierno de Singapur, *Shared Values*, Singapur, Command Paper n. 1 de 1991, 2 de enero de 1991, págs. 2-10.

22. Lester Pearson, *Democracy in World Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1955, págs. 83-84.

LISTA DE TABLAS

LISTA DE FIGURAS

LISTA DE MAPAS

CRÉDITOS DE LAS ILUSTRACIONES

Todas las ilustraciones son cortesía del autor, a excepción de las siguientes:

1.1., 1.2, 1.3. © Hammond Incorporated, Maplewood, Nueva Jersey.

2.1. Reimpreso con autorización de Simon & Schuster, de *The Evolution of Creation: An Introduction to Historical Analysis*, de Carroll Quigley. Copyright © 1991 de Carroll Quigley; copyright renovado en 1989 por Lillian F. Quigley.

7.1. Mapa de Ib Ohlsson para *Foreign Affairs*.

7.2. © 1994 The Economist Newspaper Group, Inc., Reimpreso con autorización. Prohibidas reproducciones posteriores.

8.1. Roger Doyle, © 1995 de U.S. News & World Report.

10.1. De Gary Fuller, «The Demographic Backdrop to Ethnic Conflict: A Geographic Overview», en *Central Intelligence Agency, The Challenge of Ethnic Conflict to National and International Order in the 1990's: Geographic Perspectives*, Washington, D.C., C.I.A., 1995.

El resto de los créditos aparece junto a las ilustraciones.